

# Cap. II. et III. Geneseos.

Pokušaj tumačenja.

U. Talija.

## I. Pripomena mjesto uvoda.

Sv. Augustin kušao je u različitim razmacima da protumači Genesu, i to do četiri puta. Ovo ponovno zauzimanje sv. Augustina ne može drugo značiti, već da i sam sv. Augustin nije bio zadovoljan sa pregjašnjim svojim tumačenjima, a možda nije ostao zadovoljan niti sa zadnjim, kao što ja mislim, da nije ostao zadovoljan.

God. 389., dakle dvije po prilici godine iza svoga krštenja, napisao je u obranu Staroga Zavjeta »*De Genesi contra Manichaeos lib. II.*« U prvoj knjizi tumači prvo poglavlje Geneze (hexameron) do sedmoga dana; a u II. nastavlja svoje tumačenje sve do tačke, gdje je govor, kako su Adam i Eva bili izagnani iz zemaljskoga raja. Da bi mogao odgovoriti svim prigovorima protiv Geneze, koji su mu mogli doći ma bilo s koje strane, naročito sa strane manihejaca, odalečuje se sv. Augustin od literarnog tumačenja i tumači Mojsijino pripovijedanje alegorijski. Sv. Augustin nije kraju priveo ovaj svoj komentar.

God. 393. laća se on opet posla, ne bi li napisao drugi komentar. Napisao je «*Liber imperfectus de Genesi ad litteram.*» Tumačenje ovo obuhvata samo prvo poglavlje Geneze, a i to ne potpuno. Nije bio zadovoljan niti sa ovim tumačenjem, jerbo on sam govori, da je to neki nezreli pokušaj «*ad instar cuiusdam tirocinii in exponendo sensu litterati S. Scripturae.*»[1]

---

[1] Rect. lib. I. c 18.

Opet se je bio sv. Augustin latio posla, okolo god. 401. do 414., i to u svomu djelu «*Libri XII. de Genesi ad litteram*» a istodobno i u svojima «*Confessiones*», gdje se u tri zadnje knjige bavi tumačenjem nekih glavnih tačaka iz Geneze. U prvomu djelu kuša da se drži oštro slova, kao što i sam govori «*juxta rerum gestarum veritatem sensumque litteralem scripsi.*» Kuša tu dokazati, da ništa nema, naročito u trima prvim poglavljima, što bi se moglo kositi s historijskom zbiljom, niti da tu imade išto, što bi se protivilo ljudskomu razumu. Svaku riječ postavlja na osjetljivu tezulju, iznosi bezbroj poteškoća i pitanja, na neke od kojih odgovara, poteškoće rješava, u nekim istražuje istinu, pa pitanje ostavlja nerješeno, nekih se stvari samo letimice dotiče. — Ali se je i sam sv. Augustin kasnije sjetio, da ne će moći onom metodom, kojom bijaše započeo, svršiti svoga djela. I ne dovrši ga.

Iz «*Confessiones*» pak razabire se, da je sv. Augustin držao vrlo teškim poslom tumačenje Geneze, kao i njegova nesigurnost o njegovom vlastitom tumačenju, pa i njegova sklonost da se ne bi usprotivio prigrliti i tumačenje protivno njegovom. «*Quid mihi ardenter confitenti, Deus meus, lumen oculorum meorum in occulto; quid mihi obest, cum diversa in hiis verbis intelligi possint, quae tamen vera sint? Quid inquam mihi obest, si aliud ego sensero, quam sentit alius eum sensisse qui scripsit? Omnes quidem, qui legimus, nitimur hoc indagare atque comprehendere, quod voluit ille quem legimus*».[2]

Na drugomu mjestu, gdje govori, da Biblija u sebi sadrži istinu i ako je mi ne shvaćamo, piše ovako: «*Nemo mihi jam molestus sit dicendo mihi: non hoc sentit Moyses, quod tu dicis, sed hoc sentit Moyses, quod ego dico. Si enim mihi diceret: unde scis hoc sensisse Moysen quod de his verbis ejus eloqueris? aequo animo ferre deberem et respondere fortasse, quae superius respondi vel aliquando uberius, si esset durior.*«[3]

Govoreći »*de obscuritate sc. Scripturae*« sv. Augustin ovako piše: «*Illud autem, quod contendimus non hoc sensisse Moysen quod ego dico, sed quod ipsi dicunt, nolo, non amo; quia etsi ita est, tamen ista temeritas non scientiae, sed audaciae est: nec visus nec typhus eam peperit. Ideoque, Domine, tremenda sunt judicia tua, quoniam veritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quos ad ejus communionem pubblice vocas teribiliter admonens nos, ut nolimus eam habere privatam ne privemur ea. Nam quisquis id, quod*

[2] L. XII. c. 18. [3] cap. XXIV.

*tu omnibus ad fruendum proponis, sibi proprie vindicat et suum vult esse quod omnium est, a communi propellitur ad sua hoc est a veritate ad mendacium. Qui enim loquitur mendacium, de suo loquitur«.*[4]

Kolik je Augustinov auktoritet u kršćanskoj Crkvi bio pa i sada je, dobro je poznato. Benedikt XIV. zove nauku Augustinovu »*tutissima atque inconcussa dogmata*«, koja je protekla iz čistog izvora apostolske tradicije.[5] Pozniji oci i pisci ne samo crpaju iz Augustinovih djela nauku, već i ispisuju same njegove riječi i sentencije pa sastavljaju kompilacije, kao n. pr. sv. Prosper, Ven. Beda i mnogi drugi. Petra Lombarda knjiga »*Quatuor libri sententiarum*« ne sadrži već glavna mjesta istrgnuta iz djela sv. Augustina, poredana prema nekomu principu i ilustrovana. Skolastici kasniji, kao na pr. Sv. Toma, sv. Bono i drugi, i ako su usvojili arapsku formu raspravljanja, nauku su Augustinovu zadržali. Napominjem napokon i to, što i stariji sabori, kao na pr. Arausikanski i moderniji kao Tridentinski, kada su formulirali svoje dekrete u pitanjima vjere, često su upotrebljavali same Augustinove riječi. Ovo sam htio navlaš ovdje napomenuti, što možda nije niti trebalo, da ublažim preveliku bojažljivost od alegorskog tumačenja Biblije, naročito prvih poglavlja Geneze onih teologa, koji misle, da tumačenje alegorsko znači sve jedno, što i odalečiti se od tradicionalne metode sv. Otaca i drugih starijih pisaca u tumačenju sv. Pisma.

Iznosim ovdje tumačenje drugoga poglavlja Geneze, tumačenje prvoga ostavljam za drugi put. Povod ovomu tumačenju bila je neka svjetovna osoba, koja je morala predavati vjeronauk u razredima neke više djevojačke škole, pa u mene pitala savjeta, kako da odgovori na neka pitanja, koja su joj postavljali, a ona se našla u velikoj neprilici, kako da na ta pitanja odgovori. U tumačenju gledao sam, da spasim »*analogiam fidei.*« Obazirao sam se i na »*decisiones*« Komisije »*de Re Biblica*«, do suda koje dosta držim, i ako znadem stalno, da članovi te Komisije nijesu u mnogim pitanjima složni, već su prožeti »*opinamentis diversis.*« — Moje se tumačenje u mnogim tačkama razilazi od tumačenja drugih negdje manje, negdje više. Ako se komu ne bi svidjelo moje tumačenje, pa bi mi možda što i prigovorio, ja ću mu odgovoriti sa sv. Augustinom: »*Nemo mihi molestus sit dicendo: uon hoc sentit Moyses quod tu dicis, sed hoc sentit*

[4] cap. XXV. [5] Bull. Benedicti XIV. Romae 1751. t. I. p: 308.

*Moyses quod ego dico . . . . . omnes enim qui legimus nitimur hoc indagare atque comprehendere quod voluit ille quem legimus.«*

## 2. Dvije riječi o govoru u prenesenom smislu.

Govor u prenesenom smislu nastao je iz nestašice riječi ili znakova, kojima bi se nova stvar ili ideja označila i saopćila drugomu. U ovomu slučaju upotrebljivali su se znakovi već poznati, koji su imali svoje značenje, pa radi neke sličnosti bile su tim istim znakovima označene te nove stvari, do tada ili nepoznate ili nepoznate u dotičnomu jeziku. Cicero u knjizi »*de Oratore 81*« piše: »*tenuis orator... erit... translatione fortasse crebrior, qua frequentissime sermo omnis utitur non modo urbanorum sed etiam rusticorum, siquidem est eorum: gemmare vites, sitire agros, laetas esse segetes, luxuriosa frumenta. Nihil eorum parum audacter, sed aut simile est illi unde transferas aut si res nullum suum habeat nomen, docendi causa sumptum, non ludendi videtur.*« Tokom dugih vijekova zgagjalo se je, da su mnoge takove riječi izgubile svoje prvotno značenje, a pridržale potonje dodato, ili da je prvotno značenje postalo posve rijetko, dok je drugo općenitije; a opet druge pridržale su i jedno i drugo značenje i dalje kroz sve faze jezika, kada se je obogatio obiljem riječi i rečenica, da izrazi svoje pojmove jasno i razumljivo. Kao što su pojedine riječi nešto značile u prenesenom smislu, tako su nastale i čitave rečenice, pa kraće ili dulje pripovjetke, kojima su se služili retori i pjesnici, da zaodjenu svoje misli te progovore svojim čitateljima življe, dosljedno ugodnije i zanimivljije. Odatle retorički tropi, slike, simboli, alegorije, basne, parabole itd. Govor u prenesenom smislu svim je narodima zajednički, razlika je samo u jačoj ili slabijoj intenzivnosti forme, koju si pojedini narodi stvore prema svojoj ćudi, zanimanju, temperamentu, odgoju itd. Poznato je, da orijentalci obiluju slikovitim govorom pa i takovim, koji se ne bi svigjao narodima studenih krajeva, a možda bi im neke forme bile i dosadne, zazorne pa i odvratne. Biblija je pisana u prilikama mjesta i vremena, koje se dosta odmiču od naših, stoga način biblijskoga govora ne smije se tražiti da bude na dlaku sličan našemu, pa i nije sličan. Pravila hermeneutike, koja bi dobra bila za nas i za tumačenje današnjega govora, ne bi se mogla aplikovati u svemu i Bibliji. Dalje o ovom ne govorim, jer je i tako ovo svakomu dobro poznato i izvan svake je prepirke; htio sam samo to ovdje

napomenuti, u koliko ovo stvara jedan integralni dio ove moje študije.

### 3. Miti i legende.

Simboli, alegorije, parabole, basne, spadaju na govor u prenesenom smislu. Imade dakako i razlike, ali se ova odnosi samo na nuzgrednu njihovu stranu: glavna im je jedna te ista. Koje su te note, koje luče simbole od alegorije, parabole opet od drugih formi, o tomu sam pisao drugom prigodom i na drugomu mjestu: već rečeno ponavljati čini mi se suvišno.[6] Napominjujući »*mit*« i »*legendu*« čini mi se potrebito, da se kod ovoga malo zaustavim, jer kod svih pisaca ne vlada sklad u pojimanju mita i legende. Valja čisto označiti, što se hvaća pod obvojem jedne imenice i što bi se imalo shvatiti, inače raspravljanje postaje nekorisna *λογομαχία;* a kamo to vodi ne treba da govorim.

Neki orijentalista ocjenjujući djelo P. Pesch-a »*De Inspiratione S. Scripturae. Friburgi 1906.*« piše ovako: „To me se je djelo dojmilo tako, kao da ga je napisao pisac, koji oskudijeva i historijskom kritikom i egzegetskom erudicijom. On ne zna razlikovati izmegju mita i legendî . . . u mitu su, kako je poznato, karakterističan elemenat djela bogova ili kojih drugih nadprirodnih bića, koji se shvaćaju na idolatrijski način. Legenda naprotiv govori, i to je bitno, o zgodama ljudskim, gdje bude neki korijen jači ili slabiji istine u činjenicama historijskim.“[7]

Minocchi postavlja karakterističnu (bitnu) notu izmegju mita i legende n spoljašnu formu. Slobodno je Minocchi-u tako pojmiti mit i legendu, to jest dati značenje riječima „mit“ i „legenda.“ Ali ovdje nije pitanje, kakovo značenje tko daje kojoj riječi, već je pitanje, da li takvo značenje odgovara objektivnoj zbilji: to jest da li dotična stvar ili činjenica imade sve one note, koje su u našemu pojmu o toj stvari ili činjenici.

Ako se postave pod oštru analizu sve one pripovjetke, koje su nam stigle pod imenom »*mita*« i »*legendî,*« vidjet će se,

---

[6] Vidi „Kat. List“ god. 1907—1908.). [7] L' impressione che il volume mi ha fatto, é di un scrittore molto digiuno di critica e di erudizione esegetica. Egli non sa distinguere fra mito e legenda . . . . come è noto, il mito importa, quale elemento suo caratteristico le gesta degli Dei e di esseri superumani concepiti in guisa idolatrica; la leggenda invece parla essenzialmente di vicende umane con radice più o meno di verità nei fatti (*Minocchi: La Genesi. Discussioni critiche. Firenze 1908.*).

ako imade tu kakove razlike, da je ta u sadržaju, koji se krije u obvoju mita i legendî, a nije u spoljašnoj formi. Tko bi postavio bitnu kareteristiku u nadvornu formu, taj bi morao dokazati jedno od ovo troje: 1. ili da sadržaja nema nikakova ni mit ni legenda; ili 2. da ako i imadu sadržaja, uvijek je jedne te iste vrsti i tamo i amo; ili 3. da ako je sadržaj i druge vrsti, ta ipak razlika nije bitna, stoga se ova razlika mora postaviti u nadvornoj formi.

Toga Minocchi nije dokazao. Što on nije učinio, to ću ja obratno pokazati. — U mitu, u legendi, pa bile one nakićene na koji mu drago način, valja da bude neki smisao, to jest ono nešto, što se hoće kazati, kada se je arhitetonski gradio mit ili legenda. Govor besmislen ne može se pojmiti u normalna čovjeka, pripadao ovi učenoj klasi ili prostu puku; može biti ideja ta istinita, može biti posve kriva, dijelom istinita, ali uvijek valja da bude tu neko značenje, pa bilo kakovo bilo. Prema ovomu principu, koji se upire na psihološko opažanje, valja da bude neki smisao u mitu i u legendi, ako ga se pak uvijek ne dokuči, to ne smeta ništa, odatle ne slijedi, da ga tu nema.

Iznosim neke primjere. Čita se u Heziodovim „*ἔργα καὶ ἡμέραι*“: Jupiter odluči da Pandora, žena urešena svim krepostima, bude ženom Prometeju; ponudi joj posudu, u kojoj su bili zaklopljeni svi jadi i nevolje. Prometej ne htjede je za ženu, već je Epimetej brat Prometejev vjenča. On otvori posudu povjerenu Pandori, odatle izletješe sva zla na svijet; on brzo zaklopi posudu, u kojoj ostane samo nada.“

Prema Minocchi-evoj definiciji ovo bi bio mit.

Drugi primjer. U našim narodnim pjesmama pokazuje se sv. Juraj kao vojnik na konju, koji ubojitim kopljem pogagja jaku aždaju i nju usmrćuje, i tim oslobagja kraljevsku kćer od pandža nemani i čitav grad i okolicu od očite smrti i propasti“. Ovako se i slika sv. Juraj. — Prema mišljenju Minocchievu, ovo bi bila legenda. — Ako je razlika sva u spoljašnoj formi izmegju legende i mita, ne bi imale nikakova smisla ni jedna ni druga pripovjetka. Ali prema onomu, što sam gore kazao, tu valja da bude neki smisao, bio kakav bio. Smisao, koji se utajeno krije u ove dvije legendarne pripovjetke, nešto je više nego samo spoljašna forma, pa prema tomu, razlika bi se imala označiti, ako bi tu kakove razlike bilo. U protivnom

slučaju valjalo bi kazati: ili da su legenda i mit bez sadržaja, ili da je njihov sadržaj jedne te iste vrsti, ili napokon, ako je sadržaj različite vrsti, valja držati, da se forma ima pretpostaviti sadržaju, stoga da se mora prema vanjskoj formi lučiti mit od legende.

Ali nijedno od ovo troje ne može se dopustiti.

Ne prvo, jer u gore navedenim pripovjetkama kao i u svim sličnim drugim imade neki sadržaj, a razlog je tomu već naveden.

Ne drugo, jer u navedenim pripovjetkama o Pandori i o Sv. Jurju sådržaj je specifično različit. U priči o „Pandori“ krije se tradicionalno osvjedočenje i nauka o uzroku nevoljâ, koje su zadesile čovjeka i o nadi nekoj bolje budućnosti: nauka, koja je inače izražena u dvjema poglavljima Geneze. U drugoj priči o sv. Jurju, krije se ideja historička, a to je pobjeda kršćanstva za Konstantina Velikoga nad poganstvom. Konstantin Veliki oslobogjuje kraljevsku kćer, to jest Isusovu Crkvu od pandža zmaja, koji simboluje poganstvo.

Rekao sam, sadržaj je različit specifično: u prvoj je ideja religiozna, oslonjena na tradiciji i zahvaća nešto, što je bilo i biti će; u drugoj je ideja historijska, obuhvata samo ono, što je bilo.

Ne treće, jer bit jedne stvari jest ono nešto, što čini da je stvar ta i ne druga, ili kako se je stari Aristotel izrazio *τὸ τί ἦν εἶναι*, dosljedno to se ne dade mijenjati, ako se ne će, da se i sama stvar promijeni; dok druge note tu mogu biti i ne biti. Sadržaj mita i legende jedan te isti može biti pod različitim formama iliti obvojima, kao što se može ista misao izraziti alegorijom, simbolom, parabolom; ali različiti sadržaji ne mogu biti pod istim obvojem. Ovo znači da forma ovisi o sadržaju a ne sadržaj o formi, stoga da sadržaj spada na bit a ne forma. Ako bi se stoga imala praviti kakova razlika izmegju mita i legende, ta valja da bude prama sadržaju.

Sve legendarne i mitske pripovjetke mogu imati jedan od ovih četiriju sadržaja: 1. ili im je smisao (sadržaj) čisto filozofske-etičke-religiozne naravi; 2. ili kriju u sebi historijske i prirodoslovne pojave, kojih su one samo simboli; 3. ili su mješoviti: to jest na historijskoj bazi sadržavju kakovu moralnu pouku, koju, da bolje postignu, pridržaju samo historijski kostur, koji popunjuju prema svrsi, koju hoće da postignu; 4.

ili je tu smjesa historije, nagagjanja i vjerojatnosti podastrte čitaocu poput ujamčene činjenice, koju je fantazija stvorila stoga, ili što nije imala pravih historijskih podataka, ili što je htjela protumačiti neke nepoznate znakove ili slike, pa ih krivo protumačila, ili što je slijedeć inskinkt prirogjen ljudskoj naravi prekoračila granice prave zbilje slikajući mnogo čega, što nije, ili suzila te granice ukrivajući neprozirnim zastorom nešto, što zbilja jest. Tu tendenciju bûde u ljudskoj naravi (koja tendencija može biti vladana kompasom mirna i oštra uma, ali u mnogo slučajeva ne biva tako razne prilike, u kojima se čovjek nagje, kao na pr. mile i nemile, drage i nedrage, korisne i štetne, časne i nečasne itd. Do ovoga se zaglavku dolazi tankom analizom uzroka, koji stvaraju mite ili legende.

Ako bi se miti i legende imali svrstavati u klase tako zvane prema sadržaju, svi miti i legende morali bi se svrstati u četiri kategorije prema četverovrstnom sadržaju, što sam naveo gore, pa svakoj kategoriji valjalo bi udariti specifično ime, bilo to ime mit ili legenda, svejedno je, jer nije do imena, već do onoga, što se krije pod imenom. Kada bi se htjela pridržati obadva imena: mit i legenda, pa označiti, koje kategorije spadaju pod mit, a koje pod ime legende, moglo bi se i to; pa kada bi se htjelo pridržati i jedno samo ime, kao na pr. mit, pa dodati neki adjektiv, koji bi kazao njegov sadržaj, i to bi se moglo. I zbilja tako neki i klasifikuju pripovjetke, koje su do nas doprle u obvoju tako zvanih mita ili legendî. Mit naime dijele na 1. historijski, 2. filozofski, 3. pojetski, 4. mješoviti. — Mit historijski zovu činjenicu ili dogagjaj historijski, komu su dodate mnoge neistinite stvari, čudnovate kadikad i nevjerojatne, s namjerom da se ugodnije pozabavi čitalac. — Ovakove mite drugi zovu l e g e n d a m a. — Filosofske mite zovu pripovjetku, koja u historijskom ruhu krije ideju moralnu ili religioznu, kao što se je Strauss na pr. usudio tvrditi o evangjelskoj povjesti u pogledu Isusova života, rogjenja, itd. u prvom izdanju „Života Isusova." Pojetičke mite zovu pripovjetke, koje je pojetska vruća fantazija znala stvoriti te iskititi.

Prema sadržaju mita i legendî, o čemu sam ja govorio prije, ova klasifikacija mita i legendî ne bi obuhvaćala — sve moguće slučajeve, koji zbilja postoje, pa stoga mi se čini nepotpuna. Glede historijske, filozofske i mješovite kategorije nema prigovora; no u koju bi se kategoriju svrstala ona vrst

mita, koju sam ja napomenuo pod br. 4, a nastala je tim, što je krivo umovanje i nagagjanje stvorilo historijsku zbilju, koja nije nigdje niti ikada opstojala, pa ju kao takovu ponudilo čitaocima i slušaocima? Kamo ćeš n. pr. smjestiti legendu o papisi Johani, koja se je srednjega vijeka stvorila na bazi kriva tumačenja nekoga osakaćena kipa, što se je našao na cesti staroj izmedju Vatikana i Laterana u Rimu kao i na krivu tumačenju i čitanju natpisa na podnožju toga kipa, koji je glasio P. P. P. PR. P. P.? Megju filozofske mite? Ne, razumljivo je; megju historijske takogjer ne, jer i ako ova legenda govori o nekoj činjenici, što se ima svrstati megju historijske, ona ipak neima nikakova u sebi kostura, koji bi se imao zvati historijskim. Stoga ovakova legenda posve je različita od one, koja nam nudi historijski kostur, ali popunjen umetcima i nadometcima fantazije, s namjerom da se zabavlja čitaoca i zabavljajući da ga se pouči u kakvoj moralnoj istini, ili mu se oriše primjer krjeposna, pokorna, religiozna života. Ovakovih legendî stvaralo se je sva sila u srednjem vijeku, pa su poznate kod svih naroda i starijih i mlagjih, istočnih i zapadnih. — Ovakovi mitî ili legende zahtjevaju, da se uvrste u neku posebnu kategoriju.

U navedenoj klasifikaciji mita navodi se i pojetska i tude se razumije neka pripovjetka, koju je fantazija stvorila i iskitila. Ovdje valja imati na umu da pojetske slike, nakiti i t. d., ako i jesu plod fantazije, nijesu ipak obvoj bez sadržaja, prikaza neka bez duše: u alegorskom pojetskom ruhu u mnogo slučajeva kriju se uzvišene misli, duboke pouke. Dante-ova „La divina Commedia" izmegju drugih daje nam krasnih primjera o tomu. Pojetski stoga govor — prema svomu sadržaju — morao bi se svrstati ili megju filozofske ili historijske mite, te ne može da stvara jednu posebnu kategoriju. Ako se pod pojetskim ruhom krije religiozna ili moralna ili kakva filozofska ideja, bit će filozofsko-religiozni mit; ako li se pak krije tu kakova moralna pouka na bazi historijskog kostura, popunjena, iskićena svim šarama, što nam može pružiti bujna fantazija: u tomu slučaju bit će historijski mit ili mješoviti.

Stoga se odalečujem od gore navedene klasifikacije mita i legendî, uz koju najviši broj mitologa pristaje, a podastirem drugu prema vrsti sadržaja mita, do čega se dopire i može doprijeti tankim, ustrpljivim istraživanjem.

Mite vrstam u pet kategorija. 1. Miti filozofijsko-religiozni, u obvoju kojih nema ništa osim neke čisto filozofske ili religiozne ideje.

2. Simbolički miti, u kojima se krije ili prirodni pojav ili historijska činjenica.

3. Historijski miti, u kojima se u historijskom ruhu a na bazi historijskog kostura, popunjena i pročišćena, pruža čitaocu u slikama ne historijska već ili moralna ili patriotska ili religiozna ili koja druga pouka.

4. Pseudohistorijski miti, gdje se u historijskom ruhu hoće da pruži čisto historijka istina, ali radi kriva shvaćanja i tumačenja, pomanjkanja oštro kritičnoga duha mjesto da se ponudi historijska zbilja pruži se kriva, izobličena, kadikad nevjerojatna povjest.

5. Mješoviti miti, a ti bi bili, u kojima bi se megjusobno preplitali čisto filozofski sa historijskim.

## 4. Snošaj izmegju govora u prenesenome smislu i mita iliti legendî.

Mit u sebi nosi ukritu neku ideju, neku pouku, ili je simbol nekih pojava. Pouka i ideja može biti shvaćena, a može nam ostati tajnom radi mnogih uzroka, i što tajnom nije bilo prošlih vremena, kada su se stvarali miti, ili u nekim klasama nije tajna bila, sada je nama to tajna i tko zna, da li ćemo ikada to tajnovito pismo pročitati i pravo razumjeti. Religiozni čini kod Misiraca i kod drugih naroda njihove teogonije i kozmogonije bili su bar naobraženoj klasi, kao na pr. svećenicima, razumljivi ako i ne prostu narodu; sada nakon svih naših istraživanja moramo se zadovoljiti nagagjanjima i preveć se možemo smatrati sretnim, ako odgovorimo na neka pitanja vjerojatnosti, koja dosiže do nekog višeg stepena.

Svaki mit sadrži u sebi neku ideju, pojavu, činjenicu pa i mit, koji sam označio pod brojem 3 i nazvao ga „pseudohistorijskim mitom".

Ako svratimo sada svoju pamet na alegorsku, simboličku formu govora, pa — prema onomu, što sam do sada govorio o sadržaju mita i klasifikaciji — pitamo, bi li bila kakova razlika izmegju mita i alegorije, i u čemu bi bila ta razlika, valja jamačno odgovoriti, da izmegju alegorija, simbola i drugih literarnih formî i filozofskog, historijskog, simboličkog i mješovitog

mita, nema nikakove bitne razlike, jer i tamo i amo ne smijemo se zaustaviti na vanjsku odoru, već treba da potražimo, što se ispod te odore krije. Izmegju alegorije pak i mita, koji sam ja naveo pod broj 4. i nazvao „pseudohistorijskim mitom“, razlike ima, a ta je u vanjskoj formi: pseudohistorijski mit u literarnom smislu hoće da nam pruži historijsku činjenicu, a daje nam krivu, izobličenu, dok nam alegorija nešto hoće da kaže u prenesenom smislu. Odavle slijedi, da su alegorija, simbol i druge literarne forme i mit — u smislu kao što sam gore naveo — jedna te ista literarna forma, a razlikuju se samo po imenu, jer se bitne njihove note pokrijavu.

Pitanje ovdje postavljam: da li se ima zabaciti kao nešto, što ne odgovara istini, sve što nam dolazi u formi mita? Na ovo pitanje odgovaram: mit nam može pružiti i istinu, a može nam ponuditi nešto, što se odmiče od istine, može biti ispravan a može biti i kriv, ne inače nego li alegorija, simbol, parabola itd. To je razumljivo, jer, ako se u mitu krije neka ideja ili filozofska ili religiozna ili kakova pouka na bazi povijesti, takove ideje i pouke mogu biti ispravne ili neispravne, krive ili istinite. Što netko uči, i ako je istina, ma da taj to uči, ne slijedi, da je istina ono, što taj uči. Sva sila ona moralne pouke, koja nam je tradicionalna mudrost svih naroda donijela u pričama, basnama, pripovjetkama i drugim literarnim formama, i ako dopustimo da je istinita i dobra, nije dobra i istinita za to, što nam je ponugjena takova, već će biti istinita, ako odgovara nekim drugim kriterijama, prema kojima sudit ćemo: to istini odgovara, to je krivo itd. To vrijedi i valja da vrijedi za mite sve, osim onih, što sam ih nazvao „pseudohistorijskima“. Istina je, da mnogi crkveni pisci pa i sv. Oci, kad govore o mitima poganih naroda, zaziru od njih i zabacuju ih, kao da tobož tu nema ni zrnca istine; ali to čine u koliko zbilja neki miti ili istine u sebi ne imadu, ili krivo tumačeni daju nam nešto, što se opire istini.

Mit može imati u sebi istinu, a može sakrivati i neistinu. To sam kazao za mite, koje sam nazvao: filozofske, historijske, mješovite, simbolične, a istisnuo sam pseudohistorijske mite. Ideja filozofska, religiozna, moralna kao što može biti istinita tako može biti u oštrom sukobu sa istinom, jer takova može biti i praktična pouka, koja napokon nije drugo nego motivacija neka ponugjena volji, da se ova odluči u praksi prama ovoj ili onoj filozofskoj, religioznoj ili moralnoj ideji.

Sadržaje li filozofski mit ideju ili skup ideja, koje odgovaraju istini, bit će istinit; i čovjek, kojemu je do istine, valja da ga prihvati, u protivnom slučaju valja da ga odbije. To se imade kazati i o historijskim mitima.

Prema ovomu, što sam do sada govorio o mitima, što bi se imalo odgovoriti na pitanje: imade li mita u Bibliji ili ne? U nekih će sama pomisao uzbuditi negodovanje, da bi moglo biti takova šta u Bibliji, jer misle, da ta nauka stoji u najoštrijoj protimbi sa nepogrešivosti Biblije; neki opet misle, da takova šta ne samo može bit, već da zbilja i imade. Koja bi od ovih dviju strana imala pravo? I jedna i druga mogla bi imati pravo, ali i jedna i druga može imati krivo, a to stoji do toga, kako se shvati mit. Shvati li se mit, kako sam ga ja shvatio, i istisne li se pseudohistorijski mit, takovih mita može biti u Bibliji, ako sadržavaju u svomu obvoju istinu, pa ih imade faktično; shvati li se mit u smislu mita, što sam ja nazvao pseudohistorijskim, ili ga se shvati tako, da u Bibliji može biti i takovih mita, koji sadržavaju u sebi krivih ideja, za koje hagijogrof jamči i prima na se odgovornost, takovih mita u Bibliji ne može biti. A razlog je tomu očit i ne treba da ga ponavljam.

## 5. Historijska metoda pisanja povjesti, kako je neki shvaćaju.

Neki inače učeni egzegeti postavljuju sebi pitanje: da li su historije biblijske u pogledu forme ravne svakoj drugoj profanoj historiji. Na ovo pitanje odgovaraju jestno. Dalje odgovaraju na drugo pitanje, koje potječe iz prvoga, da li se naime Bibliji imadu aplikovati kritični principi, koji se aplikuju drugim knjigama. Odgovaraju ovako: ovdje valja razlučiti, ako se pita, smije li kritika pred svoj sudački stol pozvati Biblijsku nauku, da joj sudi, to ne bi smjela historijska kritika, jer je Biblija nadahnuta knjiga; no ako se radi o ograničenju objama, u kojemu se okreće biblijska nauka, tada to spada na kritiku, a to stoga, što nadahnuće ne mijenja literarnu formu knjige niti povećava broj afirmacijâ, premda im priznaje istinu.

Historijske profane knjige, koje na oko izgledaju historijske, dijele se u tri kategorije.

1. Historija na oko. Auktor izmisli osobe i situacije. U ovomu mogu se razlikovati razne vrsti. Ako autor namjerava

poučiti kakovu istinu ili otkriti svoju dušu, njegovo djelo sadržavati će istinu; ako li pak on hoće braniti pogubnu kakovu tezu, nauka će biti kriva, zla. Mogla bi biti tu namjera samo da zabavlja.

2. Historija prava. A ta je, kada auktor hoće da iznese pred čitatelja istinite činjenice, da napiše oficioznu historiju ili tačne uspomene. No budući da ljudska riječ ne može činiti da ožive činjenica, tako i najvjernija historija i najbolje informirana ne će nikada iznijeti riječi i činjenice krajnom tačnosti. U njenu prikazivanju imade partija, koje su namijenjene da prikažu fizionomiju jednog dogogjaja, koji se ne će moći potvrditi..... Zaman će se kazati, da je moderni duh u tomu pitanju tačniji. Imade neki historijski zakon. Malo historijâ imale su oštriju i točniju metodu, nego li je bila ona Fustel-a de Coulanges i koje su imale nešto malo više istine; ali kada ovaj slika portret Atenjanina ili Galo-Rimljanina, namijerava li on kazati, da sve one crte pripadaju cjelini, ili možda da sve one crte skupa nijesu se nikada našle u pojedinoj osobi?

3. U treću spadaju historije porijetla *(L' histoire des origines)*. Nije svaki narod u starinama prodro u gustu tamu svoga porijetla. Posjeduje uspomena istinitih, koje su baza historije, posjeduje legendî, koje ne mogu biti kontrolirane. U ovim slučajevima, ako historija usvoji takove pripovjetke, koje idu od usta do usta, da ih očuva susljednim naraštajima, historija im ne daje više vrijednosti, nego li im se obično daje. Čitav je svijet oslonjen na ovakovoj vrsti historije. Zna se na pr. da za označiti porijetlo raznih naroda postavi mu se na čelo kakav heroj, koji nosi isto ime: Feničani imadu Phenixa, Dorani imadu Dorus-a... Ovakovo pripovijedanje ne vara čitatelja: tu nije afirmacija u oštrom smislu riječi, tu se hoće samo da uvede neki red u nejasne i pobrkane vijesti o porijetlu."[8]

Pošto je dotični auktor ovako podijelio pisanje historije na oko, slijedi dalje i istražuje, što se smije dopustiti u Bibliji, što li se ne smije i uz koje se uvjete to sve smije dopustiti.

„Ako se radi o romanu — piše rečeni auktor — a razumije pod imenom romana kada »*le auteur imagine les personages et les situations*«, kada naime taj roman ne smijera na drugo, već da udovolji znaličnosti, a većim pravom ako sadržaje ne-

[8] Revue Biblique. Paris. 1896. Tom. V. p. 510.

zdravu nauku, takovu romanu ne može biti mjesta u Bibliji. Ali, ako se tu afirmira zdrav nauk, koji obavija neka fikcija, koja je i mjerena i prilagogjena nekom duševnom stanju *(avec une fiction proportionnée et adoptée a certains états d' esprit«)*, pa tu bude namjera da se duhovi podignu pametno izmišljenom komparacijom, takovo pisanje zaslužuje ime historije poučne, i ne vidi se, zašto takova historija ne bi mogla biti inspirirana. Kaže nam iskustvo, da historija poučna (edifiant) može biti korisnija, nego li je historija zbiljska. Ne smije se zaboraviti, da takove knjige na sebi nose znakove vjerne historije, ali ne s namjerom da se koga prevari.

„Što se tiče čiste historije — nastavlja rečeni pisac — nema sumnje, da ne bi mogla biti u Bibliji."

„Glede historije porijetla *(l' histoire des origines)* piše auktor, da može biti u Bibliji pučkog pripovijedanja (tradicija), a razlog tomu navodi ovaj: ako se smije dopustiti u Bibliji ulomak, koji je na oko historija, a zbilja nije drugo, već čista alegorija, za što se ne bi smjelo dopustiti u Bibliji i pučkih tradicija, za istinu kojih ne prima se nikakova odgovornost. »*Si l' ecrivain sacré est suffisamment vrai en proposant une verité dans des fragments réputes historiques, sous une forme historique qui n' est en realité qu' une allegorie, pourquoi n' est il pas suffisamment vrai, lorsqu' il propose cette meme verité sous une forme historique qu' ne est en realité qu' une tradition populaire dont la valeur ne est pas affirmée?*«[9]

„Dopuštajući ovo, nastavlja pisac, razlika izmegju stare egzegeze i ove bila bi u tomu, što je starija pripisivala hagijografu namjeru, da sve usvaja i afirmativno tvrdi, osim slučajeva kada on to izrijekom kaže, da ne usvaja *(les anciens attribuaint à l' auter l' intention de tout affirmer tout qu' il ne faissais pas de reserves formelles)*, dok nova kritika hoće da razluči, što je hagiograf usvojio i ustvrdio, što li je pako kazao ne uzimljući na sebe nikakove odgovornosti *(nous pensons que ces reserves pourront resulter de la critique)*.[10]

## 6. Metoda gore navedena pisanja historije nije ispravna.

Glede prve kategorije historije na oko, u koju se ubrajaju sve one knjige, koje obuhvataju izmišljene činjenice s namjerom

[9] Revue Biblique. ibid. [10] Revue Biblique ibid.

jedinom, da se pruži čitaocu neka pouka a ne historija, ne opažam ništa.

O drugoj kategoriji imam da opazim. 1. Historiji je vjerno iznijeti na javu sliku, u kojoj se odrazuju vjerno neki dogagjaji, kojima je uzrok i pokretač slobodna ljudska volja, i vjerno odrazuje kauzalni vez izmegju tih dogogjaja. Ovo da povjest postigne, ne treba da ocrta sve i pojedine potankosti najkrajnijom točnosti, jer joj je to nemoguće i jer joj to i ne treba. U prepletaju sve sile činjenicâ, koje kadikad prate neke dogogjaje, historija ima uvijek da kaže nešto, što joj je glavno prema svrsi, koju hoće da postigne. Literature razvitak, politika, domaći život, agrikultura, religiozne ideje itd. sve to spada na historiju. Historik koji piše može imati na umu, da iznese sliku samo jedne ili dviju ili više takovih točaka ili cjelovitu, sve naime, što nam historija kaže; pa može iznijeti samo jedne epohe ili naroda ili države. Naravno, prema toj svrsi on valja da piše. Ima li pred očima da obradi samo jednu partiju, on će izabrati ono, što spada na tu partiju, o drugom će ili šutjeti ili možda nešto samo napomenuti mimogred. Imade li pisac na umu da istakne neku glavnu tačku (ili bar za njega glavnu) u jednoj partiji, on će gledati da svrati pažnju svojih čitatelja na tu tačku, dok za druge ne će ga biti briga. Stoji do pisca to, a ne do čitatelja. Odgovara li historijskoj zbilji ono, što je htio pisac kazati, to će biti zbiljska historija i ako ne budu riječi i činjenice, koje su pratile taj historijski momenat tu iznešene, najzadnjom tačnosti. Ne bude li odgovaralo zbilji, bit će iskrivljena historija.

U ovomu smislu pristajem i ja, da se u historiji ne smije zahtjevati skrajna tačnost riječi i činjenica.

2. Nije ispravno kazati, da historijska zbilja može imati u *«svom prikazivanju i partija, koje su namijenjene da prikažu fizionomiju jednog dogogjaja, koji se ne će inače moći potvrditi; kao ni to da kada historik riše fizionomiju jednog vremena, može, a da se ne ogriješi o vjernost historije, dodati nekim licima takove crte, koje u tim licima nijesu zbilja bile.* Ovo, kažem, nije ispravno, jer se kosi s historijskom zbiljom. Razlog je tomu, što nam historijska zbilja ne prikazuje cjelokupnu fizionomiju jednoga doba, naroda itd. u pojedinim tipovima (kadikad mogu biti u pojedinomu tipu personificirane glavne crte jedne čitave dobe, ali to biva rijetko), već iz pojedinih tipova, činjenica, koje se megju sobom prepliću, mi stvaramo pojam cjelokupne fizionomije. Vjernu i potpunu

sliku rimskoga naroda za vremena n. pr. punskih ratova dobit ćemo ne iz pojedinoga ovoga ili onoga fakta, iz pojedine ove ili one ličnosti, već iz svih skupa ličnosti i prilika onoga vremena i iz snošaja njihovih megjusobnih. Kada bi historijska zbilja mogla stati sa teorijom, da se mogu dodati neke crte licima i dogogjajima, koje se historijski ne potvrgjuju, u tomu slučaju iščezava razlika izmegju historije i historijskog romana. Može se doduše fizionomija jednoga doba — koja se inače mora prije dobiti iz zbiljske historije — prikazati i u fantastičnim licima i izmišljenim činjenicama, ali to nije više historija. Izmegju historije i historijskog romana valja da bude razlike i imade je.

3. Opažam, da u navedenoj historijskoj metodi nema niti spomena o pragmatizmu. Mogu biti vjerno navedene činjenice, al opet mogu biti tako i ovako protumačene, povodi i uzroci mogu im biti označeni ovi ili oni, koji u zbilji nijesu nikada postojali: može tu nastupiti posve krivo rasugjivanje stvari, namjera, riječi iz neznanja, iz pomanjkanja oštrine pogleda, pa može to proteći iz predrasuda, što su se baštinile, iz kriva odgoja, a napokon iz same volje, da historija posluži subjektivnim težnjama piščevim, pa bile te težnje opravdane, ne bile, to je sve jedno. Znamenito mjesto zaprema subjektivno raspoloženje u pisanju povjesti, što je uzrokom bilo da su se stvorile razlike izmegju pristrane tako zvane i nepristrane povjesti. Nijesu rijetke pojave, da se stupi u istraživanje historijskih podataka s namjerom, da se nagje tu nešto, što bi bilo oslon nekim milim idejama, koje bi se željele da budu, premda se kose i sa istinom sa i savješću. Na historijsku kritiku spada da svojim okom prodre u te činjenice i rasudi, da li slika vjerno odgovara realnoj objektivnosti, ili su tu subjektivni elementi dotičnoga pisca: drugim riječima prava historija valja da nam pruži vjernu objektivnu sliku onoga, što je pisac htio da nam kaže, a ne da nam prikaže sliku piščeva subjektivnoga raspoloženja prema ovoj ili onoj ideji, prema ovomu ili onomu historičkomu dogogjaju.

Što se tiče treće kategorije, naime »*l' histoire des origines*« opažam ovo: 1. Istina je, da je porijetlo mnogih naroda zaodjenuto maglovitim velom legendî: to je velo alegorija, koja krije markantnije neke dogogjaje ili figurativnim svojim značenjem življe hoće da istakne vanredna svojstva nekih vanrednih ličnosti iz

davnine. Priča, koja obavija Platonovo djetinstvo, da su naime, kada se je prikazivala žrtva iza njegova rogjenja, doletjele pčele i postavile meda u njegova usta; — ova priča mogla bi se ubrojiti u takove, kakovih imade i Livije, koji priča o Serviju Tulliju, dok je kao dječak spavao, da mu se je motao neki ognjeni plamen okolo glave. Kada potrča neki ukućanin, da vodom pogasi vatru, to mu spriječi kraljica i zabrani, da se dira u dijete prije nego se samo probudi. Kada se je dijete probudilo i plamena nestalo, kraljica potajno zovne ukućana pa mu reče: „vidiš li ovo dijete, koje mi odgajamo na jednostavni i prosti način ... u njemu se krije nešto veliko, valja da mu povjerimo svu našu brigu, da ga što bolje odgojimo.“ 2. Ovakove legende ili tradicije mogu biti i kritično istražene, te se može barem nekojima od njih prodrijeti do njihova pravoga i prvobitnoga značenja, jer takove tradicije mogle bi biti: ili a.) alegorije i simboli, u kojima se krije neka ideja slikovito izražena, kao što je navedeno gore o Platonu. A ne znači drugo nego da je Plato već od djetinstva dao znakova, iz kojih se je mogla naslućivati ona njegova medena dikcija i govorništvo, koju je potla pokazao i ostavio u svojim djelima potomstvu. A o Serviju Tulliju pak, da je rimska kraljica opazila vanrednih sposobnosti, koje su se poput žarkoga plamena motale okolo Tullijeve glave, stoga da je posvetila osobitu pažnju njegovu odgoju. Ili b.) pojetički govor, koji se odaljuje od prozaičnoga, stoga može nešto drugo značiti, nego li nam se čini na prvi pogled. Ili c.) narav jezika, koja, ne bude li čitaocu ili slušaču poznata, može se posve lako — sudeći prema naravi drugoga jezika — zamijeniti jedno značenje s drugim. Ili d.) hotimično ukrivanje istine ili umanjivanje onoga što se je zbilja zgodilo, kao što je možda bio onaj slučaj, što nam priča T. Livije o Romulu. Taj je slučaj: »*His immortalibus editis operibus cum ad exercitum recensendum contionem in campo ad Caprae paludem haberet, subito coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque tam denso regem operuit nimbo, ut conspectum ejus contioni abstulerit. Nec deinde in terris Romulus fuit.*[11]

Vijavica bi bila dakle podigla u nebo živa Romula, a to stoga, što su »*Patres*« usmrtivši ga htjeli to sakriti i vojski i narodu, pa megjutim ublažiti želju za Romulom »*desiderium Romuli apud plebem exercitumque*« uvjerenjem, da je Romul neumrl

[11] Lib. I. c. 16.

postao *»fide immortalitatis Romuli.«* A to su *»Patres«* zbilja i postigli, ako je zbilja bio usmrćen Romul; ako li se pak to nije zgodilo, mogla bi ona pučka tradicija imati koje drugo značenje, do kojega, ako i ne bi historijska kritika dosegla, to ipak ne bi značilo, da tu nekog značenja nije bilo. Moglo bi biti napokon e) i nehotična pogrješka, koja bi protekla iz kriva tumačenja nekih znakova, slika i sličnih stvari, kojima se je htjelo dati neko tumačenje, pa radi nestašice pozitivnih dokumenata, naivno i kratkovidno shvatanje krivo se protumačilo, tumačenju se dalo oblik pripovjetke, pripovjetka se pronijela od usta do usta, prošla od jednoga na drugo koljeno, i ista pripovjetka, koja je imala u prvomu svomu zametku značenje samo vjerojatnosti i problematično, prolazeći dalje poprimila je značenje izvjesno i kategorično.

## 7. Historijska metoda gore navedena u čitavomu svomu opsegu ne može se primijeniti Bibliji.

Historija na oko i uz oni uvjet, koji je naveden, priznajem da može biti u Bibliji, pa zbilja takova što i imade: alegorije, simboli, parobole nijesu drugo već omanji neki romani sastavljeni, da čitaocu podadu neku moralnu, religioznu pouku. Pa kao što u Bibliji imade omanjih, ne smeta ništa, da bi moglo biti i ovećih.

Što se tiče čiste historije, opažam ovo.

Argumentacija gore navedenoga auktora ovako postavlja:

„Ako se smije dopustiti u Bibliji ulomak, koji je na oko historija, a zbilja nije drugo već čista alegorija, pa zašto se ne bi smjelo dopustiti u Bibliji i pučkih tradicija, za istinu kojih ne prima se nikakova odgovornost?" ne vrijedi onako, kako je ovdje izrečeno. Drugim riječima: „ako imade u Bibliji alegorija, može biti pučkih tradicija (bile ove ispravne ili krive sve jedno), može tu biti historije pisane po orientalnu (to jest tu može biti istinitih historičkih činjenica pomiješanih sa neistinitima, osakaćenima, izobličenima, kićenima, fantazijom popunjenima), za vjernosti istinitost kojih hagiograf ne prima odgovornost." Ovakovo shvaćanje historije ne može se primijeniti Bibliji, a to stoga, što bi nam Biblija u tom slučaju mogla kazati nešto, što se protivi historijskoj istini.

Tradicije popularne mogu imati mjesta u Bibliji, kao što i alegorije, simboli, parabole i slično, ali ne kojekakve, bez iko-

jega izuzetka. Kao što alegorija, parabola itd. može u svom obvoju čuvati istinu pa ukrivati i krivu nauku, tako imade i tradicija, koje se sudaraju potpuno za istinom, a imade ih, koje nam nude izobličenu i nakaženu historiju, koja je radi raznih uzroka takova nastala, a u više slučajeva izvrnuta bila hotimice. Ovakova šta ne smije jedan katolički teolog dopustiti u Bibliji, jer se to očito kosi sa njenom nepogrješivosti.

Gore navedeni pisac dodaje: „može biti pučkih tradicija, za koje hagiograf ne prima na se nikakove odgovornosti."

Čini mi se, da je učeni pisac navlaš ovo dodao, kao neki izbjeg, koji bi mu spasio nepogrješivost u Bibliji. Izbjeg inače, koji ne može spasiti ono, što se hoće da spasi, jer učeni pisac misli, da takovih tradicija može biti u povjesti, za koje hagijograf ne odgovara niti jamči, premda on izrijekom o tomu ne kaže ništa, da li jamči ili ne jamči. Tradicija može dakako biti u Bibliji, kao što u svakoj čisto historijskoj knjizi, za koje pisac ne jamči, ali to samo u slučaju, kada izrijekom kaže ili se dade ekvivalentnim načinom to saznati; ali tradicija ma bilo kakovih u historiji pa niti u Bibliji ne može biti, za istinitost kojih auktor ne jamči, a da to ne kaže čitaocu, ma bilo na koji način. Kada historik stane da piše povjest, namjerava tim da kaže i opiše nešto, što je zbilja bilo, a ne namjerava sabrati dokumente, tradicije, tugja opažanja i bilješke te im dati toliku vrijednost, koju oni u sebi nose, prepuštajući čitaocu da on razabere, imade li se tomu vjerovati ili ne. U historiji auktor jamči za sve što navodi, osim slučaja, kada on izrijekom kaže i prepušta čitaocu slobodu: tako i u Bibliji. Ovo mišljenje sudara se potpuno i sa odgovorom »*Commissionis Pontificiae de re biblica*« *od 13. feb. 1905.*

»*Utrum ad enodandas difficultates, quae occurrunt nonnullis S. Scripturae textibus, qui facta historica referre videntur, liceat exegetae catholico asserere agi in his de citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti, cujus adserta omnia auctor inspiratus minime adprobare aut sua facere intendit, quaeque ideo ab errore immunia haberi non possunt?*«

Odgovor Komisije je: »*Negative, excepto casu in quo, salvis sensu ac judicio Ecclesiae, solidis argumentis probetur. 1. Hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare; 2. eadem nec probare nec sua facere, ita ut jure censeatur non proprio nomine loqui.*

*

Napokon metoda čiste historije, kako ju je napomenuti pisac opisao, ne može se aplikovati Bibliji, onim naime komadima iliti takvim knjigama, koje je znanstvena kritika ujamčila da su historijske. Razlog je tomu, što sam već na drugomu mjestu naveo, da izmegju čiste-historije i alegorije, parabole i historijskog romana, Midraša מִדְרָשׁ razlike imade i valja da je bude. Znanstvenoj kritici pod nazorom vrhovnoga sudišta Crkve razlučiti je, što je alegorija, što li Midraš naročito »*Haggada*«, što li pak čista historija. Sud inače, što može izreći trijezna i znanstvena historijska kritika, vrijediti će toliko, koliko budu vrijedili osloni, u koje se upire svaka i pojedina njena tvrdnja i ne više.

(Svršit će se).





# Zamjenična zadovoljština u starom zavjetu.

Napisao: Dr. Edgar Leopold.

Jedna je od temeljnih nauka kršćanstva, da je Krist svojom mukom i smrću Bogu mjesto nas zadovoljio za naše grijehe; to se u bogoslovlju zove satisfactio vicaria.

Moderni liberalni teolozi[1] napose Pfleiderer, Ritschl, Harnack, Sabatier i t. d., te modernistički teolozi[2] napose Loisy pobijaju ispravnost te nauke time, što tvrde, da smrt Kristova ima samo etičku vrijednost primjera, a nipošto pomirbeno značenje. Da tu svoju tvrdnju dokažu, nastoje da razore sam temelj, na kojem se uzdiže katolička nauka o Kristovoj zadovoljštini, jer kažu, da u sv. pismu nipošto nije sadržana katolička nauka o otkupljenju kroz zamjeničnu zadovoljštinu. Po njihovu shvaćanju katolička nauka nema legitimnog podrijetla u sv. pismu, dapače ona je bez svake tradicionalne baze. Crkva u staro doba uopće da nije poznavala te nauke, tek sv. Pavao da ju je unio u kršćanstvo. Tako glavni zastupnik mod. teologije Loisy kaže, da je sv. Pavao prvi, koji je razmatrao otajstvo našeg otkupljenja i pripisivao smrti Kristovoj posebno znamenovanje. Sv. Pavao je tu dogmu pronašao, jer on prvi pripisuje muci i smrti Kristovoj pomirbeno značenje. A mjesta kao ono kod Mk 10,45 „sin čovječji nije došao da mu služe, nego da služi i da dušu svoju dade u otkup za mnoge" i Lk 22, 18-20 stoje svakako pod uplivom Pavlove

[1] Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin Reimer, 1878. — A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. — A. Harnack: Dogmengeschichte: Tübingen, Mohr 1905. — A. Harnack: Wesen des Christentums. Leipzig, Hinrichs 1908. — A. Sabatier: La doctrine de l' expiation et son evolution historique. Paris, Fiscbacher 1903.
[2] A. Loisy: L' evangile et l' Eglise.

teologije. To odaje kod sv. Marka Pavlova terminologija, dok je kod sv. Luke prvotni tekst glasio: „ja vam kažem, da ne ću piti od roda trsova, dok ne dođe kraljevstvo božje. I uzevši hljeb dade hvalu i prelomi i dade njima.“ Iz toga teksta nikako ne proizlazi, da Krist naglašuje pomirbeno značenje svoje smrti. Taj je smisao to mjesto dobilo tek nakon što su dodane riječi: „ovo je tijelo moje, koje se daje za vas, ovo činite na moj spomen. Ovaj je kalež novi zavjet u krvi mojoj, koja će se za vas prolijevati“ — koje su uzete od sv. Pavla I. Kor. 11, 24-25.[3]

Napose je sistematički na pojedine dokaze o otkupljenju s obzirom na st. zavjet udarao Sabatier, kojega slijede u mnogom moderniste. Tako n. pr. kaže on: „O idejama zamjene i kaznene zadovoljštine nema ni govora u biblijskim žrtvama.“ Zatim, da se kod Izaije ne radi o ideji juridičke substitucije nego o metaforičkoj substituciji. Na njegove pojedine protudokaze osvrnut ću se tijekom rasprave.

Tu teoriju liberalne i modernističke teologije zabacila je kongregacija sv. oficija dekretom: *Lamentabili* od god. 1907., koji je potvrdio Pio X. zabacivši ovaj nazor: „Nauka o pomirbenoj smrti Kristovoj nije evangjeoska, nego samo pavlinska“ i kasnije u enciklici *Pascendi*.

I pravom, jer liberalna i modernistička teologija nema nikakovog temeljitog dokaza, da nauka o zamjeničnoj zadovoljštini Kristovoj nema tradicijonalne baze. Naprotiv nauka o zamjeničnoj zadovoljštini Kristovoj nije tek pavlinska, nego je jasno izražena kod sinoptika, a svoj temelj ima već u starom zavjetu. U st. zavjetu nalazimo jasan pojam o zamjeničnoj zadovoljštini — napose kod starozavjetnih žrtava i kod proroka Izaije. To vrijedi tim više, kad znamo, da je stari zavjet priprava i tip novoga zavjeta, pogotovo kad sam Krist kaže, da je on taj, čiji su tip žrtve i o kom govori Izaija. Dakle kršćanska nauka o zamjeničnoj zadovoljštini Kristovoj ima već u starom zavjetu čvrstu tradicijonalnu bazu, kako ću sada potanje razložiti.

* * *

[3] Opširnije vidi G. Fontaine: La teologia del nuovo testamento e l'evoluzione dei dogmi str. 82, 97, 448, talij. preveo Radaeli, Roma, Pustet 1908. J. Bessmer: Philosophie u. Theologie des Modernismus str. 358-359 Freiburg, Herder, 1912. M. Lepin: Les theories de M. Loisy str. 333-341. Paris, Beauchesne, 1908.

## Dobra djela, boli i smrt pravednika kao zamjenična pomirba.

Židovi su smatrali cijeli izraelski narod jednim organizmom, stoga je u st. zavjetu ideja zamjene bila u vjerskom pogledu moguća. Izrael je jedno tijelo, kojega su članovi megju sobom organski spojeni, jedan drugomu pomaže, jedan zamjenjuje drugoga, da tako postignu svoju svrhu. K tome moraju doprinašati živi i mrtvi. Prema tomu su pojedini članovi po svojim raznim prednostima mogli zastupati i zamjeniti druge članove toga organizma.[4] Odavle potječe, da je temelj židovske teologije, kako Rivière kaže, zamjena zaslužnih djela i pomirbe.[5]

Starozavjetne svete knjige jasno govore, da su pobožni i pravedni svojim dobrim djelima, bolima, molitvom, samozatajom i požrtvovnošću bili posrednici megju uvrijegjenim Bogom i nevjernim griješnicima.[6] Bog je gledao na pravednike i njihova dobra djela i smilovao se radi njih griješnicima. Pravednici su svojim raznolikim dobrim djelima zamijenili griješnike pred Bogom i s njim ih izmirili. To je i nauka talmudističke teologije, za koju Weber[7] kaže, da se temelji na nauci st. zavjeta, prem se od nje razlikuje, dapače joj i protuslovi.

Tu prije spomenutu starozavjetnu nauku možemo potkrijepiti primjerima i dokazima iz st. zavjeta.

a) Bog štiti griješne i zle radi nedužnih i pravednih. Bog bi se bio sigurno smilovao svim stanovnicima Sodome onoj desetorici pravednika za volju, kojih ali nije bilo. Abraham kaza Bogu: „može biti da će se naći deset pravednika". Bog reče: „ne ću ih pogubiti radi onih deset."[8] Bog poštedi Lota radi Abrahama. „Kad Bog zatiraše gradove u onoj okolini, opomenu se Bog Abrahama i izvede Lota iz propasti, kad zatiraše gradove, gdje življaše Lot".[9] — U prvoj knjizi kraljeva čitamo, kako je Salamon sgriješio Bogu svojemu time, što je pošao za krivim bogovima, stoga je odlučio Bog kazniti ga tako, da mu oduzme carstvo, ali odmah dodaje: „Ali za tvoga vijeka ne ću to učiniti radi Davida oca tvojega, nego ću

[4] F. Weber: Jüdische Theologie str. 292, 326. Leipzig, Dörffling u. Franke 1897. [5] I. Rivière: Le dogme de la Redemption str. 35. Paris, Lecoffre, 1905. [6] I. F. Muth: Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung str. 123-124. München Marz 1904. [7] Weber sp. dj. Uvod XIII. [8] Gn. 18, 23-32. [9] Gn. 19, 29.

carstvo otrgnuti iz ruku sina tvojega. Ali ne ću otrgnuti svega carstva, jedno ću pleme dati sinu tvojemu radi Davida sluge mojega i radi Izraela koji izabrah".[10] Tu se je Bog smilovao radi Davida, čije je srce bilo cijelo spram Gospoda Boga[11]. Kod Jeremije[12] je pisano: „Pogjite po ulicama jeruzalemskim i vidite sada i razberite i potražite po ulicama njegovim, hoćete li naći čovjeka, ima li tko da čini, što je pravo i da traži istinu pa ću oprostiti".[13] To uči i talmadistička teologija.[14] Pravednici čuvaju svoje savremenike od kazna božjih. Za to je kazan božja za narod, ako mu Bog oduzme pravednike[15].

b) Pobožni svojim zagovorom pomažu krivcima. Bog se je raštjutio na Elifaza i dva njegova prijatelja, što nisu pravo o njemu govorili, stoga ih šalje k Jobu i reče im: „prinesite žrtve paljenice za sebe i sluga moj Job neka se pomoli za vas, jer ću doista pogledati na nj, da ne učinim s vama po vašoj ludosti".[16] Molitva pravednika može srdžbu božju pretvoriti u milost[17], a strogu pravednost u milosrgje[18]. Isto vrijedi i za dobra djela pravednika. Stoga Mechilta 32a pripovijeda o spasonosnom djelovanju Abrahama i Josipa. A Tanchuma Emor 5 kaže, ne samo da dobra djela pravednika svijet čuvaju od kazne božje, nego da pravednici dobro čine za sebe i za druge t. j. njima na dobrobit.

c) Pravednici trpe i umiru za grijehe naroda svojega. Tako su boli, što su ih pretrpjeli sv. patrijarsi, dobro došle narodu. I Ezehiela je Bog u svom milosrgju kaznio za druge, da tako trpi za njihove grijehe. Isto vrijedi za Mojsiju, Davida, Jeremiju i druge proroke, za Joba, Tobiju i t. d.

Još je važnije, što pravednici mogu dati život svoj za narod kao pomirbenu žrtvu. Zato kaže r. Eliser: Zašto slijedi smrt Arona iza odsjeka o svećeničkom odjelu? Da ti kaže, kao što odjela svećenička pomiruju, da tako pomiruje i smrt pravednika. Naravski da pravednici polažu život svoj kao žrtvu pomirnicu za druge, jer im to za pomirbu vlastitih grijeha nije nužno. „Za vremena, kad ima pravednika, dopušta Bog, da oni za druge umiru, za vremena pako, kad nema pravednika, dopušta Bog da djeca za druge umiru, jer oni u kojima „jezer

[10] 1. Kr. 11,; 13, 32, 34, 36; 2. Kr. 19; 34, 20; 6. [11] 1. Kr. 11, 4; [12] Jer. 5, 1. [13] Usp. F. Feldmann: Der Knecht Gottes in Isaias. Kap. 40-55. str. 196. Freiburg Herder, 1907. [14] Wajjikra rabba c. 2. [15] Schir rabba. Opširnije vidi Weber sp. dj. 326-330. [16] Job 42, 7-8. [17] Sacca 14. [18] Jeba moth 64a.

hara" nije moćan, t. j. u kojima sklonost k zlu i grijehu nije još osilila, nisu zaslužili smrt radi vlastitih grijeha, isto tako i pravednici".[19]

Mojsije hoće da dade svoj život kao žrtvu za grijehe Izraelove. Za to govori Mojsije Bogu: „Narod ovaj ljuto sagriješi načinivši sebi bogove od zlata. Ali oprosti im grijeh, ako li ne ćeš, izbriše mene iz knjige svoje, koju si napisao.[20]

Povijest Makabejaca nam za to pruža osobito jasan dokaz. „Ja kao i braća moja — govori zadnji izmegju njih — dajem dušu i tijelo svoje za zakone otaca zazivajući Boga, da bude milostiv našemu narodu... i da se nadamnom i nad braćom mojom izlije srdžba Svemogućega, koja se je pravedno slegla na cijeli naš rod".[21] U apokrifnoj literaturi o Makabejima to se je mjesto opširno komentiralo. Pisac apokrifa kaže: „Njihova nam je smrt pribavila pobjedu nad našim neprijateljima, kaznu nad tiranima i ošišćenje naroda. Oni su postali odgovorni po zamjeni za grijehe naroda; po zaslugama njihove krvi i pomirbene smrti božja je providnost spasila Izrael.[22]

Iz ovoga, što sam dosada rekao, možemo zaključiti, da je ideja zamjene ili substitucije bila poznata. Osobito jasno je taj pojam izražen kod Makabeja i njihovih komentatora. Za to k tomu mjestu pravom primjećuje Rivière: „Evo tako je jasno, kao što je samo moguće, izražena ideja, dapače i termini zamjenične zadovoljštine.[23] A egzegeta Feldmann kaže: „Ideja se zamjene u st. zavjetu na različit način izrazuje".[24] Weber cijelu nauku židovsku o pomirbi staplja u ovu rečenicu: „Sva ova djela (t. j. koja su potrebna za pomirbu) ne može obično izvršiti pojedinac, pomirba iziskuje takogjer sudjelovanje pravednika, boli, smrt i dobra djela, koja za druge vrše".[25]

Mogu li se spomenute boli i smrt pravednika smatrati kano tipovi za zamjeničnu pomirbu Kristovu? Stari je zavjet bio „uvod u bolju nadu, kojom se približujemo Bogu",[26] to znači, da je stari zavjet bio priprava na novi i vječni zavjet. Za to je sv. Augustin mogao reći, da u starom zavjetu leži novi sakriven i da je u novom zavjetu stari objelodanjen.[27]

[19] Schabbat 33a Usp. Weber sp. dj. str. 328-329. [20] Ex 32, 32. Usp. Feldmann sp, dj. str. 196. [21] 2 Mkb. 7, 37-38. [22] 4 Mkb. 17, 20-23, cit. kod Rivièra sp. dj. str. 37. [23] Rivière sp. dj. str. 37. [24] Feldmann sp. dj. str. 196. [25] Weber sp. dj. str. 325. [26] Hebr. 7, 19. [27] In veteri testamento est occultatio novi, in novo testamento est manifestatio veteris (S. Aug. De catech., rud. n. 8).

Dakle po nauci novoga zavjeta, koji shvaća cijeli stari zavjet više manje kano tip, možemo to ustvrditi, prem se slažem s Muthom kad kaže, da su ovi tipovi manje jasni.[28]

## Momenat zamjenične zadovoljštine u starozavjetnim žrtvama i tipično njihovo značenje.

U svim religijama — osobito to vrijedi za religije prije otkupljenja — pojavljuje se žrtva. Žrtva se prikazuje božanstvu iz raznih motiva. Jedan je takav motiv pomirba za učinjene grijehe.[29]

Temeljito i psihološki razvija žrtvu i opravdava njezin pojam kardinal Franzelin u svom traktatu: De Verbo incarnato. Kult, kojim bilo cijelo društvo bilo pojedinci u ljudskom društvu štuju Boga, sastoji se bitno u priznavanju apsolutnoga veličanstva i apsolutne vrhovne vlasti božje, a obratno u priznavanju apsolutne ovisnosti, kojom sve o njemu ovisi. Nakon pada prvoga čovjeka osim priznavanja apsolutne ovisnosti i podvrženosti dolazi još jedan elemenat k pojmu žrtve.

Svijest je ljudstva iza pada Adamova bila opterećena grijehom, ljudstvo je bilo svjesno, da je grijehom uvrijedilo Boga i da radi toga leži krivnja na njegovoj duši. Osjećalo je stoga potrebu i težnju, da se ublaži gnjev božji i da steče sebi milosrgje i oprost od grijeha i kazne. Stoga opažamo, da sve žrtve, koje su nam historijski poznate, a poznate su nam samo takove, koje su se Bogu prikazivale iza pada Adamova, imaju namjeru i svrhu izmiriti se s Bogom.

Stoga i u definiciji žrtve, koju uzimamo iz objave starog i novog zavjeta,[30] i koja se sastoji u prikazbi (oblatio) kakovog predmeta, koji se bud na koji način promijeni ili razori s razloga, da se tim simbolički pokaže priznanje apsolutnog veličanstva i vrhovne vlasti božje, te u težnji za izmirenjem, nalazimo „elementum finale" izmirenja s Bogom. Svrha je dakle i cilj žrtve priznati vrhovno veličanstvo božje i težiti za izmirenjem s uvrijegjenim Bogom.

---

[28] Muth sp. dj. str. 124. [29] Th. Achelis: Abriss der vergleihenden Religionswissenschaft str. 49, 51. Leipzig, Göschen 1904. [30] I. Pohle: Lehrbuch der Dogmatik. III dio str. 317-322. Paderborn Schöningh, 1. izd. 1905. E. Dorsch: Der Opferkarakter der Eucharistie einst u. jetzt str. 69. Innsbruck, Rauch, 1909.

Prema tomu je bilo sasma na mjestu, da je čovjek svoje nutarnje osjećaje štovanja, podvrženosti i ovisnosti prama Bogu ćutilno izrazio,[31] t. j. da je nešto vidljiva učinio, čime će Boga uzveličati i tako mu grijehom otetu čast nadoknaditi i učinjenu nepravdu opet popraviti.[32] A to biva pomirnom žrtvom ili žrtvom za grijeh (hostia pro peccato).

Prinos žrtveni, dosljedno i sama žrtva mora odgovarati svrsi žrtve i prema tomu valja odabrati takovu žrtvu, koja će čim savršenije toj svrsi odgovarati. Naravski da najbolje odgovara svrsi i da je najprikladnije za žrtveni prinos najplemenitije, što ima u ćutilnom svijetu, a to je čovječji život. Ali to Bog nije tražio, kako znamo iz starozavjetnih žrtava. Iznimka je bila kod žrtve Kristove na križu, koju je Sin božji doprinesao po volji Oca svojega. Bog je odredio nutarnju žrtvu srca, koja je bila simbolički izražena u vidljivoj žrtvi. Svakako je bilo shodno i prikladno, da čovjek sebe zamijeni stvarju, kojom gospodari, kojom se služi, a najviše pak onom, koja mu rabi da život svoj njeguje i uzdržaje. Tako se kod uništenja tih stvari, pogotovo kad se razara život životinje, izrazuje dvostruki smisao: apsolutne naše ovisnosti o Bogu, vrhovnom gospodaru, i svijest, da je zaslužio smrt pred Bogom. Dosljedno je ovo uništenje i razaranje, kojim se čovjek služi, da iskaže ovisnost svoga života i cijeloga svoga bitka o Bogu i da priznaje, da je zbog svojih grijeha zaslužio smrt, po svojoj naravi s u b s t i t u c i j a s t v a r i m j e s t o i u z a m j e n u s a m o g a č o v j e k a, koja, jer pripada čovjeku i koja je kao nešto od čovjeka, može i čovjeka zamijeniti.

Dakako da su bile najsavršenije žrtve u religiji izabranoga naroda, i to već stoga razloga, što su uvedene od Mojsija po izričitoj volji i zapovijedi božjoj; ali i za žrtve iz patrijarhalnog doba možemo reći, da su ih bez dvojbe pod višim rasvjetljenjem doprinašali. Stoga i sv. Pavao kaže: „Vjerom doprinese Abel veću žrtvu nego Kain.[33]

I. Ako razmotrimo starozavjetne žrtve, naći ćemo megju

[31] N. Gihr: Das hl. Messopfer str. 13. Freiburg, Herder, 1902. [32] Instituta sunt sensibilia sacrificia, quae homo Deo offert non propter hoc, quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini, quod seipsum et omnia sua debet referre ad ipsum sicut in finem et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum (S. Th. C. gent. l. 3. c. 119.) [33] Hebr. 11, 5. Gihr sp. dj. str. 20.

njima skupinu takovih žrtava, koje su se prikazivale za grijeh, to su tako zvane žrtve „pro peccato". „Ako svećenik sagriješi, neka za grijeh svoj, koji je učinio, prinese tele zdravo Gospodu na žrtvu za grijeh"[34]. „Kad se dozna za grijeh, koji su učinili sinovi Izraelovi, onda neka zbor prinese tele na žrtvu za grijeh".[35] „I neka Aron zakolje jarca na žrtvu za grijeh narodni".[36] Iz ovoga se jasno vidi, da je Bog tražio, neka mu se doprinesu žrtve za grijehe, koje su učinili pojedinci ili cijeli narod.

Ali u kojem smislu je Bog tražio od naroda izraelskoga, da mu doprinese žrtvu za grijeh? *Da li tako da griješnik* žrtvom (n. pr. životinjom), koju doprinaša Bogu mjesto samoga sebe, izrazi simbolički i da se kaje i da se priznaje krivcem smrti, koju je zaslužio radi svojih grijeha, da se tako izmiri s Bogom, tim više što je taj način pomirbe po Bogu odregjen i priznat? To je katolički nazor, koji se potpunoma slaže s biblijom. Ili pak tako, da griješnik daje Bogu kakovu životinju ili stvar, koja je njemu mila i tako ga učini milosrdnim prama sebi? Griješnik time ugađa Bogu, što mu daje najdragocjenije od svega što ima. Tim se žrtvenim prinosom briše grijeh, ili bolje da reknem, njime se prikrije grijeh i to tako, što Bog svraća svoj pogled i svoju pažnju na dar i tako gubi iz vida grijeh. To je više manje nazor, koji zastupaju racijonalistički teolozi.[37] Znani teolog racijonalist Sabatier nastoji taj nazor ovako dokazati: Po sv. pismu sudeći daje svaki za žrtvu ono što ima. Ako je tko siromašan pa ne bi mogao dati niti dva mlada goluba, „onda neka za žrtvu za to, što je sagriješio, donese deseti dio efe bijeloga brašna, da bude žrtva za grijeh".[38] Dakle se kod žrtve za grijeh krv može zamijeniti brašnom. Iz toga slijedi nedvojbeno, da se Bogu nije prikazivala krv kao kaznena bol (souffrance pénale), koju je predočivala, nego jer je bila sama život, pripadala je Bogu početniku života i njemu se je morala uvijek vraćati.[39] Prema tomu je, zaključuje Sabatier, jasno, da je ono, što se u knjizi levitskoj razumije pod pomirbom, sasma nešto drugo od onoga, kako ju danas crkvena teologija shvaća. Sabatier, a s njim i ostali idu još dalje i tvrde, da to nije primitivna nego već razvijena i usavršena ideja o žrtvi u starozavjetnoj teolo-

[34] Lev 4, 3. [35] Lev 3, 14. [36] Lev. 16, 15. Usp. Lev. 5, 7-10; 16, 3, 5, 9, 27 i t. d. 1. Sm 3, 14; Mih. 6, 6 sq. Ez 45, 15; Job 1, 5; 42, 8. [37] A. Sabatier: La doctrine de l' expiation et son evolution historique str. 12-13, Paris, Fischbacher, 1903. [38] Lev 5, 11. [39] Sabatier sp. dj. str. 13.

giji. Primitivni biblijski nazor o žrtvi je taj, što su ljudi držali, da se Bog hrani i da jede kao čovjek i za to su Bogu prikazivali hranu, a to su bili i dužni činiti kao njegovi podanici. Stoga još i isti proroci zovu žrtvenik „stol Jahve", a ono što mu se žrtvuje „hrana Jahve".[40] Kasnije se je držalo, da se Bog ne hrani materijalnim jelom, nego mirisom, koji su rasprostranjivale spaljene žrtve i da mu je bio taj miris ugodan.[41] A iz ovoga se razvio gore spomenuti nazor. Iz ovoga slijedi sasma naravno, da su izabirali ono, što je bilo najbolje, da Bogu prikažu n. pr. mlade tuste životinje.[42]

Citati, kojima Sabatier nastoji utvrditi svoje mnijenje o primitivnom biblijskom nazoru o žrtvama, nalaze se u sv. pismu. Tako n. pr. čitamo kod Malahije[43] „stol je gospodnji nečist"; a kod Miheja[44] „čim ću doći pred Gospoda, da se poklonim višnjemu? hoću li mu prikazati žrtve paljenice, i telad od godine?" U genezi je pisano: „I načini Noa žrtvenik Gospodu i uze od svake čiste stoke i od svih ptica čistih i prinese na žrtveniku žrtve paljenice. I Gospod omirisa miris ugodni".[45]

Ali u sv. pismu nije rečeno, da se Bog hrani materijalnim jelom ili pak mirisom, kako se to vidi iz netom spomenutih mjesta sv. pisma.

Pri tome se treba držati temeljnog pravila historijske metode — naime uvijek se valja obazirati na bližnji i dalnji kontekst. Pa zar nije Sabatierovo izvagjanje u protuslovlju s čistim monoteizmom, koji provejava cijelo sv. pismo staroga zavjeta? Bilo je i kod Židova zabluda, ali svijest tih zabluda kod njih još nam sigurnije jamči za čist pojam, koji je o Bogu megju njima vladao[46]. Za to ona mjesta, gdje se odviše materijalno predočuje upliv žrtve na Boga, ne smijemo doslovno tumačiti — tim manje jer ih tumače druga mjesta sv. pisma. Osim toga ne smijemo zaboraviti, da se u jeziku sv. pisma češće izrazuju stvari, koje se odnose na Boga na način, kako ih obično ljudi poimaju, a veliku ulogu igra u tom i kulturno stanje pojedinih epoha, u kojima pišu nadahnuti pisci.

---

[40] Ezeh. 41,-22; Mal. 1, 12-14; Mih. 6, 6 Ps. 50, 11-12; i t. d. [41] Sam. 26, 19; Gen. 8, 20-21 i t. d. [42] Usp. k cijelom; Sabatier sp. dj. str. 9-13. [43] Mal. 1, 12. [44] Mi. 6, 6. [45] Gen. 8, 20-21. [46] Opširnije vidi: Weber sp. dj. str. 148-165. H. Schell: Jahwe u. Christus str. 5-117. Paderborn Schöningh 1905.

Toliko o tome, a sad pregjimo na glavni dokaz Sabatierov glede toga, u kojem je smislu Bog zahtjevao žrtve.

Iz toga, što se je krv t. j. život mogao kod žrtve zamijeniti neživom stvari n. pr. brašnom, argumentira Sabatier, kako smo prije vidjeli, da ne stoji nazor crkvene današnje teologije.

Tu valja napomenuti, da i nekrvne žrtve makar su, kako Franzelin kaže, „appendix et pars subordinata" krvnim žrtvama, nose u sebi bitne elemente prave žrtve, kako to slijedi iz prije rečenoga o pojmu i biti žrtve. Pa makar one i ne predočuju tako savršeno dvostruki „elementum finale" žrtve, ipak vrijedi, što Gihr kaže: „prikladna su za zamjenično žrtvovanje mjesto čovjeka osobito živa bića ili neživotne stvari, koje služe za uzdržavanje čovječjega života i kao takove mogu prikazivati njegov život".[47] Pa kad se nekrvna žrtva uništi, zar se ne pokazuje simbolički priznanje apsolutne vlasti božje i vlastito priznanje krivnje smrti radi grijeha? Naravno da svaka stvar tu ideju predočuje na način, koji proizlazi iz njezine biti. Jedna stvar to jasnije izrazuje (krvne žrtve), druga manje jasno (nekrvne žrtve).

K tomu pridolazi, da zakon o prikazivanju žrtve u slučaju velikoga siromaštva propisuje nekrvnu žrtvu. Pa zar to nije dokaz milosrgja božjega, koje se u slučaju siromaštva zadovoljava i takovom žrtvom, koja samo nesavršeno postizava svrhu žrtve? Ili zar bi bilo pravo da siromah, samo radi toga što je siromah, ostane bez legalnog opravdanja?

Još bolje ćemo uvidjeti neopravdanost Sabatierovog zaključka, kad bude govor o zamjeničnoj zadovoljštini u starozavjetnim žrtvama.

Sabatier dalje tvrdi, da „o idejama zamjene i kaznene zadovoljštine nema ni govora ubiblijskim žrtvama".[48] Pomno i nepristrano posmatranje starozavjetskih svetih knjiga očito pobija nazor Sabatierov.

Zajednički obrednik mozaičkih žrtava obuhvaća pet točaka. Ponajprije se je žrtva donašala u predvorje hrama, na njenu su se onda glavu polagale ruke, zatim se je zaklala, tada je slijedilo škropljenje njezinom krvlju, a na koncu se je žrtva spalila.[49] Za našu su svrhu od važnosti tri dijela, i to polaganje

[47] Gihr sp. dj. str. 11. [48] „. . . les idées de substitution et de satisfaction pénale son totalment absentes du sacrifice biblique" Sabatier sp. dj. str. 15. [49] Usp. Lev. 4, 3—12.

ruku, proljevanje krvi (klanje) i škropljenje krvlju, jer u njima nalazimo ideju zamjene i ideju zadovoljštine, a ujedno u njima vidimo tipove Kristove žrtve.

Ideja zamjene. a) Polaganje ruku. Žrtvu je donio i na nju položio ruku onaj, koji je žrtvovao Bogu bilo kakovu žrtvu.

Na svaku se je živu žrtvu polagala ruka. „Onaj koji je doprinašao žrtvu morao je sam po zakonu položiti jednu ruku (po nauci rabina obadvije) na glavu životinje, pripravne za žrtvu.[50] To je izraženo nebrojeno puta u levitskoj knjizi, koja se napose bavi žrtvama. Tako čitamo n. pr. „i neka metne ruku svoju na glavu žrtvi paljenici“ i opet „neka metne ruku svoju na glavu žrtvi svojoj“.[51]

Sada nastaje znanimivo pitanje: zašto se na glavu svake životinje polagala ruka? Svakako nije to bilo bez svrhe i značenja. A kakovo je značenje imalo to polaganje ruku? To stoji, da se značenje, zašto se je polagala ruka na žrtvu, nigdje u st. zavjetu izrično ne tumači. Ali cijelom kršćanskom tradicijom prolazi misao, da je polaganjem ruku onaj, koji je žrtvovao, simbolički prenašao svoje grijehe na žrtvu i tako substituirao životinju mjesto sebe. Onaj dakle, koji je žrtvovao, odredio je životinju u zamjenu za svoje grijehe i za svoju osobu. Za to Schanz pravom kaže: „po običajnom poimanju je imalo polaganje ruku simbolisati prenos grijeha i krivnju onoga, koji je žrtvovao“.[52] Gihr dapače tvrdi, da je zamjena za čovjeka i čovječji život u obredu starozavjetnih žrtava poimence u polaganju ruke na glavu žrtve najjasnije izražena i izrečena[53]. A veliki teolog Franzelin govori, da po levitskom obredniku, koji je sam Bog propisao, polaže ruku žrtvi svojoj na glavu onaj, za koga se je žrtva doprinašala, za oznaku ove zamjene.[54]

Sabatier pak tvrdi, da ritualni gest — naime polaganje ruke na glavu žrtve — ne znači niti substituciju osobe ni prenos grijeha od čovjeka na glavu životinje. Polaganjem se ruku ne označuje, po njegovom mnijenju, ništa drugo nego čin, kojim

[50] K. Staub: Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi str. 64. Paderborn, Schöningh 1908. [51] Lev. 1, 4. Lev. 3, 2. Usp. Lev 4, 4, 15; 24, 29; 16, 21 i t. d. [52] Schanz: Opfer u Wetzer u. Weltes Kirchenlexicon II. izd. [53] Gihr sp. dj. str. 11. [54] I. Franzelin: Tractatus de verbo incarnato str. 528. 5 izd. Romae, Typ. Bodoniana, 1902.

se pokazuje, da se dragovoljno prikazuje žrtva Bogu i da se od svoje volje odstupa ono, što se posjeduje i što se Bogu posvećuje[55]. Dakako da po ovom shvaćanju ne može biti govora o kakvoj zamjeni.

Stoga se moramo glede toga obratiti na starozavjetne sv. knjige i vidjeti, kakova nam dokazala one pružaju. Valja naime vidjeti, kakovo tumačenje možemo crpsti iz st. zavjeta glede polaganja ruku na žrtvu. Schanz kaže, da se polaganjem ruku u st. zavjetu općenito označuje posveta za stanovite svrhe.[56] Prema tomu moramo ispitati, kakova je svrha takove posvete u stanovitim slučajevima. Kakova je to dakle posveta, kad se Bogu prikazuje žrtva pomirnica ili žrtva za grijeh? Kakovu svrhu ima polaganje ruku u takovim zgodama?

U trećoj knjizi Mojsijevoj[57] stoji: Aron „neka uzme dva jarca i neka ih metne pred Gospoda... i „neka zakolje jarca na žrtvu za grijeh narodni... a kad očisti svetinju i šator od sastanka i oltar, tada neka dovede jarca živoga. I metnuvši Aron obje ruke svoje na glavu jarcu živomu, neka ispovjedi nad njim sva bezakonja sinova Izraelovih i sve prestupke njihove u svim grijesima njihovim i metnuvši ih na glavu jarcu neka dade čovjeku spremnom, da ga istjera u pustinju. I jarac će odnijeti na sebi sva bezakonja njihova u pustinju." Iz ovoga mjesta vidimo, zašto se polažu ruke na žrtvu. Vis argumenti leži u tom, što Aron stavlja jarcu na glavu sva bezakonja i prestupke sinova Izraelovih i to time, što polaže ruke na glavu jarca. „I metnuvši grijehe na glavu jarca" — kako? — tim što je obje ruke metnuo „na glavu jarcu živomu" i „jarac će odnijeti sve grijehe njihove." Imademo dakle jedan slučaj u sv. pismu, gdje nam se pobliže razlaže svrha, zašto se stavljaju ruke na glavu žrtvi. Isti Sabatier taj slučaj prihvaća, ali odmah dodaje, da je to iznimni slučaj, pošto se jarac, na kojega su glavu stavljeni grijesi narodni, ne ubija, nego ga šalju u pustinju.[58] Na to možemo odgovoriti, da je to u ovom slučaju nuzgredno, da li se jarac ubija, ili ne; glavno je to, što se na ovom mjestu pokazuje, što se hoće polaganjem ruku na glavu jarca označiti. A označuje se prenos grijeha na jarca, što se polaganjem ruku simbolički prikazuje. Zgodno možemo i ovdje nadovezati, što Franzelin kaže. U Lev 16, 7 stoji:

[55] Sabatier sp. dj. str. 14. [56] Schanz: Opfer u sp. dj. [57] Lev. 16, 17—23. [58] Sabatier sp. dj. str. 14—15.

„neka Aron uzme dva jarca i neka ih metne pred Gospoda". Iz toga Franzelin zaključuje „dva se jarca stavljaju pred Gospoda i očito se smatraju kao jedna žrtva".[59]

Iz ovoga jednoga slučaja smijemo zaključiti na sveopće značenje polaganja ruku na žrtvu u istim zgodama, upotrebivši metodičko-historijsko pravilo, da se manje jasna i nejasna mjesta tumače i razjašnjuju jasnijim ili posve jasnim mjestima, ako je govor o istoj stvari, ili ako se stvar razvija u istim okolnostima pod istim uzrocima. A tako je ovdje. Kod svake se žrtve za grijeh polažu ruke na glavu žrtve, a da se jasno ne izrazuje značenje toga polaganja. To polaganje mora imati svoje značenje. Kakovo? To nam se kazuje na jednom mjestu,[60] gdje je govor o žrtvi za grijeh. Tu se polaganjem ruku označuje simbolički prenos grijeha. Dakle, pošto je govor o istoj stvari, o žrtvi za grijeh, smijemo svakako zaključiti, da na svim onim mjestima, gdje se polažu ruke na žrtvu, ima to polaganje isto značenje kao na onom mjestu, gdje se to točno opisuje. Prema tomu je zaključak, naime da se polaganjem ruku na svim onim mjestima, gdje je govor o žrtvi za grijeh, označuje simbolički prenos grijeha na žrtvu, a prema tomu da je supstituiranje žrtve na mjesto griješnika veoma vjerojatno. Franzelin, koji važe svaku svoju riječ, kaže dapače ovo: „ako može kakova dvojba biti o značenju ovoga obreda (polaganja ruku), ta se isključuje opisom ceremonije na pomirbeni dan sedmoga mjeseca".[61]

Akoprem se polaganjem ruku izrazuje prenos grijeha na žrtvu i po tom postaje žrtva grijehom, te stoji pred Bogom kao krivac za grijeh mjesto griješnika, ili u zamjenu za griješnika, — naravski sve to uzeto simbolički — ipak to nije bitni izražaj zamjene, nego se ovaj nalazi u proljevanju, zapravo škropljenju krvi.

b) Proljevanje i škropljenje krvi. Polaganjem ruku na žrtvu prenašaju se na životinju grijesi čovjeka; — ona postaje simbolički uzeto griješnik ili „alter ego" griješnika. Griješnik životinju kao svoj „alter ego" predaje smrti, koju je sam zaslužio, da ona mjesto njega podnese smrtnu kazan i da njena krv tako postane sposobna za ekspijaciju ili pomirbu za njegove grijehe.[62] Ona je tim više mogla podnijeti smrt mjesto

---

[59] Franzelin sp. dj. str. 528. [60] Lev. 16. [61] Franzelin sp. dj. str. 528.
[62] P. Scholz: Bibl. Altertümer 2. Abt. str. 137. seq. Regensburg, 1868.

griješnika, jer je vrijedio princip: dušu za dušu, krv za krv.[63] *Dakle je čovjek u zamjenu za svoju dušu, za svoju krv, prikazao Bogu krv životinje.* A u krvi je po starom naziranju sjedište duše, života. Stoga Izraelci nisu smjeli jesti krvi.[64] Tako je krv žrtvovane životinje, kao sjedište duše i života, stupila na mjesto duše čovječje. Za to Schanz kaže, da je „u krvi zamjena za vlastiti život".[65] To vrijedi tim više, što čovjek svoju krv nije niti mogao Bogu prikazati, jer Bog za žrtvu nije odredio čovjeka, nego životinju ili stvar. A žrtvovana životinja ili stvar je pripadala čovjeku, bila je njegovo vlastništvo i bila je da tako reknem „nešto od njega" i kao takova ga je pogotovo mogla zamjeniti.[66]

Iza klanja ili proljevanja krvi slijedilo je škropljenje krvlju. Pošto je to formalni momenat kod žrtve, a samo klanje materijalni,[67] to a fortiori vrijedi za škropljenje krvi ono, što sam prije rekao za proljevanje krvi.

Momenti polaganja ruku, proljevanje i škropljenje krvlju izrazivali su, da je životinja kao žrtva zamjenjivala čovjeka, *dakle je ideja zamjene u starozavjetnim žrtvama svakako izražena.*

*Ideja zadovoljštine.* Prije sam pokazao, da je u starozavjetnim žrtvama izražena ideja zamjene. Iz te činjenice možemo zaključiti i na ideju zadovoljštine. Zašto čovjek polaganjem ruku prenaša simbolički svoje grijehe na žrtvu i zašto krv životinje kao uništeni život stupa na mjesto duše čovječje? Time se je htjelo predočiti, što bi se imalo dogoditi griješniku, ali to mjesto njega podnaša životinja. Smrt je naime kazan božje pravednosti za grijeh. Time što griješnik u svoju zamjenu šalje životinju u smrt, podnaša životinja mjesto griješnika kazan smrti. I tako je u zamjenu podnesena smrt, koju čovjek prikazuje čuvstvom boli i kajanja Bogu kao ugodno djelo, kojim se Bog veliča, te tako mu se na neki način nadoknađuje oteta

[63] Usp. Schanz: Opfer u pr. sp. dj. [64] „Ali ne jedite mesa s dušom njegovom, a to mu je krv" (Gen. 9, 4) i „jer je duša svakoga tijela krv njegova, to mu je duša (Lev 17, 14). – Dakako da se ova mjesta ne smiju shvaćati materijalno. Tomu se protivi pojam duše, što su ga imali Izraelci; nego valja shvatiti tako, da je krv organ duše. [65] Schanz: Opfer. [66] „Per occisionem animalium significatur destructio peccatorum et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum" S. Th. 1. 2. q. 102, a. 3. ad 5. [67] Pohle sp. dj. III. dio str. 319—320.

čast i učinjena se nepravda popravlja. Svakako će Bog na ovakav čin odgovoriti pomirbom.[68]

Do istoga zaključka moramo doći, ako pogledamo svrhu i bit starozavjetnih žrtava, osobito pak žrtve za grijeh. Svrha je žrtve za grijeh bila izmiriti se s Bogom radi nanešene uvrede. To je tako bivalo, da se Bogu po njegovoj odredbi prikaže nešto, n. pr. životinja mjesto sebe s ćuvstvom nutarnje žrtve. Zamjenična smrt životinje je odgovarala i pravednosti božjoj i bila mu je ugodno djelo, drugim riječima zadovoljila je Boga.

Napokon iz posljedica, koje su slijedile žrtvu, možemo zaključiti, da je u žrtvi bila uključena i zadovoljština.

U sv. Pismu čitamo: „duša je tijelu u krvi; a ja sam ju odredio za oltar, da se čiste duše vaše, jer je krv što dušu čisti.“[69] Preduvjet za pomirbu je bilo klanje žrtve, a sama se je pomirba izvršila, kad se škropila krv. Stoga Döllinger kaže: „krv postaje sposobna za izmirenje smrću, ali tek na oltaru“, t. j. na mjestu, gdje se je držalo, da je sila božja prisutna. Jer pomirenje s Bogom time, da se uništi grijeh, djelo je božje, a ne onoga, koji žrtvuje. Za to je morao zamjenik Boga — svećenik — poškropiti oltar krvlju. Time su se čistile duše grješnika.

Iz toga se vidi, kako ima Sabatier krivo, kad kaže, da krv ne pomiruje, nego da samo čisti kao krst.[70]

Dakle krv žrtve pomiruje griješnika s Bogom — ona ima pomirbenu moć. I to za to, što je u krvi život životinje. „Škropljenjem krvi po oltaru, točnije na rogove oltara, došla je duša životinje, koja je bila simbolički opterećena grijesima, u dodir sa snagom božjom i primila je očišćenje od grijeha i viši život“.[71]

Iz toga slijedi, da je žrtva bila djelo zadovoljštine, iza koje je slijedilo pomirenje. Za to Franzelin kaže: „u krvi je duša t. j. život životinje zadržava se i uzdržava u krvi i tako hoće Bog, da proljevanjem krvi kao nekim izljevanjem duše t. j. razaranjem života nastaje legalna pomirba za dušu čovjeka krivca, zamjenjujuć naime život životinje sa životom čovjeka koji se priznaje krivcem smrti“.[72]

Ta dva momenta zamjene i zadovoljštine sadržana su u svim starozavjetnim žrtvama.

---

[68] Usp. Muth. sp. dj. str. 122. [69] Lev 17, 11. [70] Sabatier sp. dj. str. 13—14. [71] Staab sp. dj. str. 66. [72] Franzelin sp. dj. str. 529.

*

II. Po izričitoj nauci sv. pisma imaju krvne žrtve st. zavjeta tipično značenje. „Zakon bo imajući samo sjenu budućih dobara, a nipošto sliku stvari: ne može žrtvama, koje se svake godine jednako i neprestano doprinašaju, učiniti one, koje pristupaju, savršenima".[73] One su bile samo slika Krista. Jer „zadnja je svrha zakona Krist na opravdanje svakomu, koji uzvjeruje".[74]

Tako je Izakovo započeto prikazivanje na gori Morija vjeran tip žrtve Kristove na Golgoti.[75]

Uskrsno janje, kojega je krv čuvala pragove izraelskih kuća od angjela smrti[76] i koja je donijela oslobogjenje iz ropstva egipatskoga, bilo je slika našega uskrsnog Janjeta, Krista, koji je bio žrtvovan i krv kojega nas je otkupila.[77]

Sve žrtve mozaičkoga kulta, osobito pomirbene žrtve sa svojim ozbiljnim obrednikom, morale su tim sigurnije put utirati nadi na onu veliku pomirbenu žrtvu Spasitelja svijeta, čim brojnije su bile danomice u svetištu prikazivane.[78]

Time što je griješnik polagao uz ispovijest svojih grijeha ruku na glavu nevine žrtve, prorokovao je, da će doći nedužno Janje božje, koje će uzeti na sebe grijehe svijeta.[79]

Onaj, koji je žrtvovao, predao je životinju smrti i tako stavljao na mjesto svoje griješne duše tugji, nedužni život i time pokazivao na mesijansko Janje, koje će zamjenično za grijehe svoga naroda podnijeti smrt.[80]

Osobito je jasan tip žrtve Kristove „crvena krava"[81], koja je morala biti bez pogriješke, a zaklana je bila na polju izvan mjesta, te kao žrtva za grijeh bila je sasma spaljena, zatim se je njezinom krvi sedam puta škropilo prema šatoru[82]. Zatim žrtva dvaju jaraca na pomirbeni dan[83], od kojih je jedan opterećen grijesima naroda bio prognan u pustinju, dok je drugi bio za grijeh naroda zaklan, a krvlju njegovom je veliki svećenik izmirio sinove Izraelove sa svetištem.[84]

---

[73] Hebr. 10, 1. [74] Rim. 10, 4. [75] Usp. Staab sp. dj. str. 68–69. Dörholt sp. dj. str. 41. [76] K. Müller: Neutestamentliche Theologie, str. 11. Erlangen, Merkel, 1907. [77] Gihr sp. dj. str, 87. Staab sp. dj. str. 69; Dörholt sp. dj. str. 41. [78] Usp. Heb 8, 10. Staab sp. dj. str. 41-42. [79] Iv. 1, 29; Is. 53, 4, 6, 12; Staab sp. dj. str. 69. [80] Is 53, 5 sq.; Staab sp. dj. str. 69. [81] Num 19, 1, 10. [82] Heb. 9, 13 sq. 13, 12. [83] Lev. 16, 3 sq. [84] Heb 9; 13, 11-12. Staab sp. dj. str. 69-71. Muth sp. dj. str. 122-123.

## Djelo zamjenične zadovoljštine „Sluge božjega" kod Izaije (52, 13-53, 12), koji je mesija Isus Krist.

David, koji trpi za grijeh, slika je velikoga svoga potomka. U bolovima Jeremije i drugih proroka gledamo Krista, koji trpi za grijeh naroda. I u psalmu 21. pa u Danijelovom proročanstvu[85] vidimo, prem još nejasno, osobu Kristovu, gdje se žrtvuje radi grijeha tugjih.

No prâvo je, kako Dörholt kaže,[86] s obzirom na zamjeničnu zadovoljštinu Kristovu klasično mjesto proročanstvo Izaije.[87] Stoga i dr. Volović[88] kaže: „... ime je sebi najveće stekao Izaija čudovitim onim načinom, kako crtara osobu, zgode i djela Mesijina, muku i slavu njegovu, te sreću, širenje i slavu njegova kraljevstva. Jer sve to opisuje tako živo, vidno i vjerno kao da uznesen na nebesa ne besjedi o stvarima budućim nego o prošlim; i za to sv. Jeronim kaže, da bi ga trebalo prije evangjelistom nego prorokom nazvati".

Da dokaz bude potpun, treba ponajprije ustanoviti: 1. da li je sluga božji (ebed Jahveh) kod Izaije zaista istovjetan s mesijom, koji je Isus Krist. Zatim valja ustanoviti 2. da li po Izaijinom proročanstvu sluga božji vrši djelo zamjenične zadovoljštine otkupom svoga naroda i u čem se to djelo sastoji.

1. Kroz 17. stoljeća kršćanstva nitko nije podvojio, da „sluga božji" kod Izaije nije nitko drugi nego Isus Krist. To je bila nauka crkv. otaca, jer na mnogo mjesta protežu ono, što se kaže o slugi božjemu — poimence u pogl. 53. — na Mesiju.[89] Njihova nauka, koja se je temeljila na svjedočanstvima apostola,[90] bila je i nauka kasnijih stoljeća. Tek u zadnjoj četvrti 18. stoljeća ponestalo je u tom jedinstva.[91] Stoga pravo kaže Hegstenberg: „Osim nekoga Šlezana Seidela, koji je bio potpuni bezvjerac, te koji je tvrdio, da mesija nikada nije ni došao i da nikada ne će doći, te osim Grotiusa, koja su obojica htjela Jeremiju učiniti predmetom Izaijinoga opisa, nije se kroz 17.

[85] Dan 9, 24 sq. [86] Dörholt sp. dj. str. 42. [87] 52, 13—52, 12. [88] Dr. Volović: Historijska i kritička introdukcija u sv. knjige st. zavjeta str. 246-247. Zagreb Granitz, 1903. [89] A. Condamin: Le livre d' Isaie str. 326 sq. navađa svjedočanstva crkv. otaca. Paris, Lecoffre, 1905. [90] Feldmann sp. dj. str. 199-204 navađa mnoga mjesta iz novoga zavjeta. [91] Knabenbauer: In Isaiam II. str. 325-338. Paris, Lethielleux, 1887.

stoljeća u kršćanskoj Crkvi nitko usudio podvojiti o mesijanskom tumačenju“.[92]

Pa nije ni čudo, kad znamo, da je Krist sam sebe poistovjetio sa slikom „sluge božjega“ i to potvrdio vlastitim izjavama, koje nalazimo kod sinoptika.[93] Stoga iz mnogo mjesta sv. pisma zaključujemo, da je Krist u proročanstvu Izaije gledao opisanu svoju (buduću) zadaću. To priznavaju i sami protestantski kritičari kao Dalman[94] Feine[95] Köhler[96] i t. d.

a) Iza napasti u pustinji išao je Krist u Galileju „i dogje u Nazaret, gdje bješe odrastao i ugje po običaju svom u dan subotnji u zbornicu i ustade da čita. I dadoše mu knjigu proroka Izaije i otvorivši knjigu nagje mjesto,[97] gdje bješe pisano: Duh je gospodnji na meni, za to me pomaza, da javim evangjelje siromasima ... i poče im govoriti: danas se izvrši ovo pismo u ušima vašima“.[98] Mjesto, što ga je Krist čitao iz Izaije, govori o slugi božjemu,[99] kao o individualnoj osobi. Sluga božji naime najavljuje, da je podučen i poslan od duha gospodnjega da navješta otkupljenje, spas i slavu bijednima, koje će otkupljenje on svojim radom i trudom ostvariti i tako im premnoga dobra privrijediti. Krist ovo mjesto proteže na sebe i time priznaje sebe i naviješta, da je on „sluga božji“. A nedvojbeno[100] je, da Krist ovdje misli sebe, kad kaže: „danas se izvrši ovo pismo u ušima vašima“. Stoga pravo zaključuje Crombrugghe[101], da je Krist započeo svoju službu s potpunom svijesti, da je on istovjetan sa „slugom božjim“.

b) Krist na upit Ivanovih učenika: „jesi li ti onaj, što će doći ili drugoga da čekamo?“ t. j. jesi li ti obećani Spasitelj, odgovara[102]: „idite i kažite Ivanu što čujete i vidite: slijepi progledaju i hromi hode, gubavi se čiste i gluhi čuju, mrtvi ustaju i siromašnim propovijeda se evangjelje“. Tu Krist navagja riječi Izaije 35, 5-6; 61, 1. Izaija naime proriče, da će

[92] Hengstenberg: Christologie II[2] str. 356. kod Feldmanna sp. dj. str. 23. [93] C. van Crombrugghe: De soteriologiae christianae primis fontibus. str. 13-24, Lovanii, Lindhont, 1905. [94] Die Worte Jesu str. 191. [95] Jesus Cristus u. Paulus str. 97. [96] Zur Lehre der Versöhnung str. 120 sq. [97] Is 61, 1-2. [98] Luc 4, 16-22. [99] Knabenbauer sp. dj. II. dio str. 431-434. [100] „Id quod legi audîstis hodie impletum est; hoc prophetae oraculum nunc impletur. Hoc itaque erat argumentum sermonis Domini, quo ostendebat in se, in sua missione, in opere suo omnia illa iam effici et perfeci quae propheta litteris consignaverat. Clare itaque et distincte Jesus annunciat adesse tempus messianum et se esse Messiam, salvatorem afflictorum et doctorem ac consolatorem omnium“. Knabenbauer: In Lucam 4, 21. 1896. [101] Crombrugghe sp. dj. str. 15. [102] Mt. 11, 4-5.

doći kraljevstvo mesijino, koje će utemeljiti „sluga božji“, kojemu je svrha izmiriti čovjeka s Bogom, onda će se i ona zla liječiti, koja proizlaze od grijeha. To će biti, kako Knabenbauer[102] kaže, znak, da je došlo kraljevstvo mesijansko. Zato se i Krist pozivlje na ta čudesa, da pokaže, da je on Mesija. Time potsjećuje učenike Ivanove, da je djela, koja on tvori, prorekao prorok kao djela, koja će tvoriti Mesija.[103] Krist tvori ta djela i pozivlje se na njih; dakle je jasno, da se Krist priznaje Mesijom te se dosljedno poistovjetuje sa „slugom božjim“ kod Izaije.

c) Izmegju zadnje večere i agonije Krist[104] govori: „Jer vam kažem, da još i ovo treba na meni da se izvrši, što stoji u pismu: i megju zločince metnuše ga. Jer što je pisano za mene, svršuje se.“ U knjizi proroka Izaije[105] stoji: „megju zločince metnuše ga“. Ove se riječi kod proroka protežu nedvojbeno na djelo otkupljenja „sluge božjega“.[106] Upravo radi toga metnuše „slugu božjega“, nevinoga megju zločince, što je nosio grijehe mnogih. S druge strane citat „kažem vam, da još i ovo treba na meni, da se izvrši, što stoji u pismu: i megju zločince metnuše ga“ pretpostavlja, da se cijelo proročanstvo Izaije o muci „sluge božjega“ ima ispuniti na Kristu. Stoga i Krist kaže „što je pisano za mene svršuje se“, a da tako nije, ne bi bio mogao kazati, „još i ovo treba na meni da se svrši.“ Iz toga nužno slijedi, da je Krist za sebe držao, da je on taj sluga božji (t. j. mesija), o kojem Izaija govori.

Dakle stoji, da je Krist više puta naglasio, da će se na njemu izvršiti ili da se je već izvršilo, što je Izaija prorekao za slugu božjega. „U Kristovim riječima leži tumač onoga, što je prorečeno i što se je izvršilo, tako da si prinuždel prihvatiti, da se je on smatrao neposrednim predmetom proročanstva.[107]

Time je dokazano, da se je Krist poistovjetio sa „slugom božjim“ kod Izaije, a dosljedno tomu moramo zaključiti, da je „sluga božji“ istovjetan s Kristom[108].

2. Pregjimo sada na glasovitu perikopu Izaijinu,[109] za koju kaže Cornelius a Lapide, da bi joj se mogao dati naslov „passio Jesu Christi secundum Isaiam,“ a Delitzsch ju zove poglavljem pisanim na Golgoti pod križem.

[102] Knabenbauer sp. dj. I. str. 590. [103] Knabenbauer: In Matthaeum I. dio str. 436. 1903. [104] Luk. 22, 37. [105] Is. 53, 12. [106] Usp. Knabenbauer: In Isaiam II. dio str. 324. [107] Feldmann sp. dj. sir, 22. [108] Usp. Zeitschrift für kath. Theologie. 1906. str. 745-761. Innsbruck. [109] Is. 52, 13—53, 12.

U tomu proročanstvu naći ćemo, da je djelo, što ga vrši „sluga božji," djelo zamjenične zadovoljštine kao pomirbene žrtve. Po tom ima Sabatier krivo kad tvrdi: „kod Izaije se govori o supstituciji metaforičkoj i pjesničkoj. A to je sasma nešto drugo nego ideja juridičke supstitucije".[110]

Izaija[111] točno opisuje način, kako će se izvršiti spasenje i oslobogjenje Izraela iz ropstva grijeha i što će posrednik, po kojem Bog hoće narod svoj izbaviti, kod toga činiti.

Djelo otkupljenja i spasenja nazivlje Izaija djelo mudrosti i moći Gospodnje.[112]

Ali tu moć mesija ne pokazuje, kao što za nj stoji pisano: jer kako se mnogi začudiše tebi, što bijaše nagrgjen u licu mimo svakoga čovjeka i u stasu mimo sinove čovječje (52, 14), ne bi obličja ni ljepote u njega i vidjesmo ga i ne bješe ništa na očima, čega radi bismo ga poželjeli, bolnik i vičan bolestima i kao jedan od koga svaki zaklanja lice.[113]

To je pojava sluge božjega — on je čovjek boli, crv a ne čovjek, stoga se mnogi začudiše[114] i ne će da vjeruju u njega, dapače ga preziru i drže za zločinca. Mi mišljasmo da je ranjen, da ga Bog bije i muči,[115] stoga bješe prezren i odbačen izmegju ljudi[116] i bi metnut megju zločince.[117]

Ali ne podnaša sluga božji radi svoje krivnje i radi svoga grijeha svu tu bol i sramotu, nego radi tugjih prekršaja, radi grijeha naroda. Sam će nositi bezakonja njihova[118] i sam nosi grijehe mnogih, on nosi naše bolesti, a mi mišljasmo, da je kažnjen, da ga Bog bije i muči (t. j. mi smo mislili da trpi za svoje grijehe), ali on bi ranjen za naše prestupke, izbijen za naša bezakonja[119] i Gospod pusti na nj bezakonja sviju nas.[120] Zbog otpada naroda mojega bi istrgan sa zemlje živih i na smrt pogogjen,[121] dao je dušu svoju na smrt.[122]

Muka i smrt sluge božjega bili su u osnovi providnosti božje. Gospod je htio da ga uništi i dade ga na muke,[123] i Gospod pusti na nj bezakonja sviju nas,[124] a sluga božji sve to svojevoljno uzima na sebe, kako Vulgata izrično kaže „oblatus est, quia ipse voluit".

[110] „Dans le second Esaie il y a substitution métaphorique et poétique. Cela est tout autre chose que l' idée d' un substitution juridique." Sabatier sp. dj. str. 19—20. [111] Is. 52, 13—53, 12. [112] Is. 52, 13—53, 1. [113] Is. 53, 2—3. [114] Is. 52, 14. [115] Is. 53, 4. [116] Is. 53, 3. [117] Is. 53, 12. [118] Is. 53, 5 [119] Is. 53, 6 [120] Is. 53, 8. [121] Is. 53, 12. [122] Is. 53. 10. [123] Is. 53, 6. [124] Is. 53, 11.

Tom svojevoljnom mukom i smrću steći će zasluga sluga božji sebi i drugima. Sebi će pribaviti sluga božji slavu, a narodu svomu opravdanje. Pravedni sluga moj opravdat će mnoge,[125] kazna našega mira nad njim i ranom njegovom mi se iscijelismo[126] t. j. slugi je božjemu naložena kazan, koju je on podnio mjesto nas i ta je kazan prouzrokovala naš mir. A mir to je mesijansko dobro, ono je skup svega našega blagostanja i sreće.

Iz cijele perikope proizlazi, da Izaija govori o zamjeničnoj zadovoljštini, koju će sluga božji Bogu doprinijeti za grijehe naroda. Bog će to djelo primiti, kao da ga je sam narod izvršio i oprostit će narodu i opravdat će ga.

Tom perikopom prolazi snažna antiteza: na jednoj strani sluga božji, koji nevin trpi, a na drugoj strani griješno čovječanstvo, čije grijehe i kaznu svojom mukom i smrću apsolutno savršeni sluga božji podnaša i kao žrtvu za grijeh doprinaša (to izričito naglasuje Izaija, kad krvavu smrt Kristovu zove ašam) i time čovječanstvo s Bogom izmiruje. Zatim se samo u 53. poglavlju dvanaest puta izričito spominje, da je sluga božji uzeo na sebe kaznu radi naših grijeha, koju smo mi zaslužili. Stoga pravom Pohle zaključuje: „U ovoj je veličanstvenoj perikopi izražena zamjenična zadovoljština rijetkom jasnoćom".[126] I zaista bitni su elementi zamjenične zadovoljštine izraženi. Ponajprije zamjena ili supstitucija nedužnoga mesije za mnoge griješnike, koji su imali biti kažnjeni, jer su sagriješili. Kazna se je sastojala u muci i krvavoj smrti. Time što je sluga Božji uzeo na sebe tu kaznu (zamj. zadovoljština), budu krivci oslobogjeni, oni postaju opravdani, a to je znak, da je Bog grijeh, koji je tu kaznu prouzrokovao, oprostio. A to je plod ili svrha zamjenične zadovoljštine.

* * *

Liberalna i moderna teologija je dakle u očitoj bludnji, kad tvrdi da kršćanska nauka o zamjeničnoj zadovoljštini Kristovoj nema tradicijonalne baze. Upravo obratno je istina, naime da kršćanska nauka ima svoj temelj i svoje podrijetlo u st. zavjetu — starozavjetna je ideja, da će mesija trpjeti i umrijeti za svoj narod. Tu nauku jasno izreći bilo je pridržano Kristu i njegovim apostolima.



[126] Is. 53, 11. [127] Pohle sp. dj. II. dio str. 176.



# Moral i religija u Kantovoj filozofiji.

Piše: Dr. Stjepan Zimmermann.

## II. Etički principi.

(Nastavak).

Kašto je spoznajna teorija kriticizma nastala iz opozicije prema senzualističkom empirizmu, tako je i u etici Kantovoj glavno obilježje njena opreka prema eudemonističkom odnosno heteronomnom shvatanju moralnog reda.[1] Po Kantovoj naime nauci općenita i nužna vrijednost moralnih načela ne može imati svoj izvor u iskustvu, već je osnovana a priori. Posve naime analogno, kašto se znanstveni karakter spoznaje temelji u samom misaonom subjektu, u koliko je vezan na zorne i razumne oblike — tako su, veli Kant, i moralni principi osnovani u praktičnom umu ispred svakog iskustva, biva a priori.[2] Budući pako da sintetički sudovi a priori u praktičnom pogledu ne izriču zakone spoznajnog bitka, već odredjuju stalnu vrijednost, koje se volja svakog umnog bića u svom djelovanju mora bezuvjetno držati, za to se u etičkim problemima prvo mjesto podaje kategoričkom imperativu t. j. pomišljanju voljnog djelovanja, u koliko je samo po sebi, bez napremice s ikojim ciljem, objektivno nužno.[3] Ovaj kategorički imperativ ne tiče se „materije djelovanja“, već samo „forme i principa“, na kojemu se moralno djelovanje osniva.[4] O mogućnosti kategoričkog imperativa ovisi dakle sva ćudorednost, pa za to treba prije svega apriornim putem t. j. neovisno o izvanjskom iskustvu ispitati mogućnost kategoričkog imperativa.[5]

---

[1] Kant, Kritika praktičnog uma p. 112. [2] Grundlegung zur Met. der Sitten, ed. Kehrbach (Osnovi za metafiziku ćudoredja) p. 39.40. [3] Op.cit. 47 [4] Ibid. p. 49. [5] Ibid. p. 53. 54.

1. Osim prirodnog područja, gdje su sve pojave u nužnoj kauzalnoj suvezici, namijenjeno je filozofijskom istraživanju i područje ćudoredja. U provedbi ove svoje dvostruke zadaće polazi filozofijska spoznaja dvojakim smjerom: ona se može osnivati na iskustvenom opažanju, ili opet na apriornim principima čistog uma. Ovo potonje (neempiričko) stanovište zauzima i Kantova nauka o ćudoredju: ona sadržaje principe, koji a priori odredjuju voljinu djelatnost. Da se princip moralnog odredjenja ne osniva na iskustvu, već a priori na pojmovima čistog uma, to je za Kantovu etiku temeljna pretpostavka, koja se izvodi iz neposredne jedne činjenice. Naša svijest naime nedvoumno jamči, da moralne norme, koje ravnaju volju umnog bića, imadu karakter bezuvjetne nužnosti. Iskustvom pako nikad ne stičemo takovih zakona, koji bi za nas bili apsolutne vrijednosti: pa za to se spoznaja moralnog reda osniva a priori na čistom umu t. j. moralna nauka spada na metafiziku.[6] Ona imade da kritički ustanovi (a ne, da tek uvede u svijest) odredbeno počelo (Bestimmungsgrund), po kojem se diferenciraju moralna djelovanja u dobra i zla.[7] Moralno je razlikovanje doduše sadržano u običnoj svijesti svakog čovjeka, ali filozofijska spoznaja imade zadaću, da ispita ovu svijest i da povuče oštru granicu izmedju empiričkih sastavina i apriornih principa.[8]

Pita se dakle: što sadržaje moralna svijest? „Nema ništa na svijetu, pa i izvan njega, što bismo mogli bezuvjetno smatrati za dobro, već jedino dobra volja".[9] Taj iskaz naše svijesti upućuje nas, da praktička svrha umne moći sastoji u odredjivanju volje.[10] Istraživanje umnih principa, na kojima se osniva ćudoredje, ovisi dakle u prvom redu o tom, da raščlanimo i objasnimo sâm pojam dobre volje. Svako djelovanje, koje se u moralnom pogledu naziva dobro, stoji u nužnoj svezi s pojmom dužnosti. Prema tome nam pojam dužnosti služi kao ishodište, s kojeg nam je poći u odredjivanju moralne vrijednosti našeg djelovanja. Promatramo li uskladjenost voljnog djelovanja s pojmom dužnosti, uočiti ćemo dvojaku mogućnost: volja može djelovati u skladu s pojmom dužnosti, ali ipak tako, da to djelovanje potiče ili izvire iz nekog nagnuća; a opet neko djelovanje, koje je u skladu s dužnosti, može da imade u samoj dužnosti i svoj dostatni razlog (to je djelovanje „iz du-

---

[6] Osnovi za metafiziku ćudoredja p. 14. sq. [7] Ibid. p. 19. [8] Ibid. p. 18. [9] Ibid. p. 21. [10] Ibid. p. 22—25.

žnosti"). Jedino takova djelovanja imadu moralnu vrijednost, jer nagnuća kao takova stoje izvan dohvata moralne dužnosti. Kriterij za prosudjivanje moralne vrijednosti nalazi se dakle u pojmu dužnosti u tom smislu, da pomisao nekog djelovanja, u koliko je dužnost, podaje tom djelovanju moralno obilježje.[11] Pojam dužnosti je dakle ono jedino odredbeno počelo, koje u svijesti tvornog subjekta odlučuje o moralnoj vrijednoti djelovanja. Mjerilo za dobrotu volje (koja je istovetna s djelovanjem, u koliko izvire u dužnosti) ne nalazi se dakle izvan volje, već je u njoj samoj sadržano, t. j. formalni razlog moralne dobrote ne nalazi se u nagnućima, već u samoj volji. Pita se: gdje je u volji onaj uvjet, na kojem se osniva apsolutna vrijednost moralno dobrog djelovanja?

Napomenuli smo, da samo ono djelovanje imade apsolutnu moralnu vrijednost, koja izvire iz dužnosti, jer samo pomisao dužnosti sadržaje karakter nužnosti i općenitosti. Otuda slijedi, da na moralnu dobrotu djelovanja ne može uplivati učinak djelovanja, odnosno ona nakana, koju bi činioc imao u svijesti kod svog djelovanja. Ako subjekat imade nakanu, da nešto svojim djelovanjem proizvede ili poluči, tad je učinak ovog djelovanja predmet ili materija volje. Ništa pako ne može da bude predmet volje, što nije kadro poželjnim čuvstvovanjem (Lustgefühle) uplivati na volju i time ju potaknuti na djelovanje. Takovo poticalo (Triebfeder) volje, koje bi se osnivalo na čuvstvovanju, nipošto nije apsolutne (općenite i nužne) vrijednosti, već se samo iskustvenim (empiričkim, aposteriornim) putem dade odrediti: koji predmeti utječu na poželjnu stranu pojedinačne volje. Prema tome ne može se mjerilo ili uvjet za apsolutnu moralnu vrijednost djelovanja nalaziti u predmetu volje. Budući pako da se pojedina djelovanja ravnaju po maksimama, za to se i moralna vrijednost maksimâ ne može osnivati na polučenom uspjehu djelovanja. Ne preostaje nam dakle, nego da svu moralnu vrijednost izvedemo iz samog pojma dužnosti. Dužnost znači „nužnost nekog djelovanja iz počitanja prema zakonu". To će reći: ako smo usiljeni neko djelovanje smatrati kao nužno u tom smislu, da bi ga svaka umna volja (t. j. volja, koju odredjuju objektivni razlozi ili počela), u koliko je umna, morala izvesti, tada je s ovim djelovanjem spojena pomisao općenitosti i nužnosti. Ta pomisao izriče

[11] Osnovi za metafiziku ćudoredja p. 25.—30.

za ljudsku volju (koja je pod utjecajem raznih nagnuća) dužnost, da izvrši navedeno djelovanje. Svako dakle ono djelovanje, koje nastaje iz dužnosti, dobiva moralnu vrijednost na temelju pomisli o onoj objektivnoj nužnosti, koja za umnu volju znači objektivni zakon; ili drugim riječima: moje će djelovanje samo u toliko imati moralnu vrijednost, u koliko ja pridajem apsolutnu vrijednost (iskazujem počitanje) izvršivanju objektivnog voljnog zakona. „Onu tako odličnu dobrotu, što ju zovemo ćudoredna dobrota, ne može dakle ništa drugo da sačinjava, već samo pomisao zakona — a ta se pomisao može nalaziti samo u umnom biću, u koliko je upravo ta pomisao, a ne iščekivani učinak odredbeno počelo volje.....".[12] Volja može imati kojimudrago predmet, moralne norme mogu imati kojigod sadržaj — moralna se vrijednost djelovanja osniva isključivo na zakonu umne volje. A kakav je to zakon, koji odredjuje volju tako, da ona postaje u moralnom pogledu dobra?[13] Rekosmo, da s nakanom skopčani učinak djelovanja ne dolazi kod odlučivanja moralne dobrote u obzir, a prema tome ne upliva na moralnu vrijednost ni sadržaj zakona. S toga ne preostaje drugo, već puka zakonitost (Gesetzmässigkeit) djelovanja kao jedini moralni princip volje, „t. j. ja ne smijem nikada drukčije postupati, već tako te mogu htjeti, da moja maksima postane općeniti zakon". Odredbeno počelo moralne dobrote iziskuje dakle zakonitost našeg htijenja, t. j. objektivni zakon sadržaje kriterij za moralnu vrijednost u toliko, što iziskuje, da maksime budu prikladne postati općeniti zakon. Time se pako namiće zadaća, da ispitamo izvor i narav ustanovljenog principa moralnosti, a tu zadaću riješava Kant u drugom odsjeku „Osnovâ".

2. Premda se u etičkom istraživanju polazi sa stanovišta obične ljudske svijesti, koja sadržaje pomisao dužnosti, time ipak nije rečeno, da je dužnost empirički pojam. „Popularno ćudoredno umovanje" ne ispituje, da li se ćudoredna svijest osniva na apriornim principima, ali metafizika ćudoredja ide upravo za tim, da pojam dužnosti svede na čisti um. I doista, upitamo li naše iskustveno opažanje, ono nam nikad ne će izvjesno kazati, da li se koje djelovanje izvelo jedino iz dužnosti, tako te bismo mogli biti sjegurni, da na stanovito djelovanje kod nas ili drugih ljudi nije uplivalo kojegod nagnuće. Kad je tome tako t. j. kad nam iskustvo ne pruža dostatnog dokaza,

[12] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 30. [13] Ibid. p. 31—36.

da u ljudskom djelovanju imade moralne vrijednosti, tada bi i sam pojam dužnosti morao propasti — kad ne bismo pretpostavili, da je moralna vrijednost osnovana isključivo u čistom umu. Uzmemo li, da uopće nikada nije ni bilo u zbiljnosti kojeg moralno dobrog djelovanja, ipak nas apsolutni karakter dužnosti sili na priznanje, da čisti um posve neovisno o iskustvu neka djelovanja bezuvjetno odredjuje. Prema tome se dužnost kao takova nalazi u ideji uma, u koliko on a priori odredjuje volju. Nadalje sam pojam ćudorednog zakona izriče nužnu vrijednost za sva umna bića, a i to opet ne bi bilo moguće, kad bi se pojam dužnosti osnivao na empiričkim uvjetima. Moralno se dakle upravljanje našeg htijenja osniva na moralnom zakonu a priori, u čistom umu.[14] Budući pako da ne može biti najvišeg ćudorednog načela, koje ne bi bilo sasvim nezavisno o iskustvu, za to se spoznaja ćudoredja ne smije protezati ni na koje empiričke principe. Kad je ćudoredna nauka metafizički (t. j. na osnovu čistog uma) obrazložena i dokazana, dakako da se onda najviši moralni princip imade primijeniti pojedinačnim snošajima. Metafizika ćudoredja ne smije ići za tim, da bude pod svaku cijenu popularna, „jer to nije nikakovo umjeće, da se nešto učini općenito shvatljivim, a pri tom se obilazi temeljiti uvid“.[15] Takovim se popularnim naučanjem „nasladjuju jalove glave, jer im je to izdašno u svakidašnjoj jezičavosti, ali upućen čovjek oćuti pri pom zbrku i neznajući si pomoći odvraća pogled....“.[16] Odredbeno počelo moralne dobrote ne smijemo dakle tražiti u ideji ljudske ili umne naravi, u savršenstvu, blagoti „moralnom ćućenju, pa ni u strahu božjem“.[17] Filozofijska spoznaja ćudoredne vrijednosti imade da istražuje praktičnu umnu moć, doklegod u njoj ne otkrije sam izvor dužnosti.[18]

„Svaka stvar u prirodi djeluje po zakonima. Samo umna bića imadu moć, da djeluju prema pomišljanju zakona t. j. prema principima, odnosno imadu volju“.[19] U koliko se za primjenu zakona na pojedinačno htijenje iziskuje umovanje, nije volja drugo nego sâm praktični um. Kad bi samo um nužno odredjivao volju, tad bi kod ovakovog bića i u subjektivnom pogledu bila nužna sva ona djelovanja, koja su po umskoj spoznaji objektivno nužna. Takova volja ne bi bila u stanju, da izvede

[14] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 37-40. [15] Ibid. p. 41. [16] Ibid. [17] Ibid. p. 42. [18] Ibid. p. 45. [19] Ibid.

drugo koje djelovanje već samo takovo, koje um neovisno o nagnućima spoznaje kao nužno ili dobro. To bi bila savršeno dobra ili „čista“ volja. Ako je pako volja (kao što je ljudska) takova moć, da ju ne odredjuje samo objektivni zakon uma, već ako povrh tog uplivaju na volju i subjektivna poticala, tad se objektivni umski zakon očituje volji kao zapovjed. Volja, koja nije sama po sebi (nužno) dobra, stoji u snošaju s objektivnim zakonom tako, da taj snošaj pomišljamo kao odredjenje volje po umnim načelima, kojima se volja ne mora bezuvjetno pokoriti. Upravo ova pomisao objektivnog principa, u koliko volju obvezuje, zove se umska zapovijed, a formula zapovijedi jest imperativ. Ako se neko djelovanje nužno iziskuje kao sredstvo za polučenje (mogućeg ili zbiljskog) cilja ili svrhe, tad ovakovo djelovanje potpada hipotetičkom imperativu; kategorički imperativ odredjuje djelovanje bez ikojeg obzira na težnju za ciljem. Tko za nekim ciljem teži, mora nužno upotrebiti raspoloživa sredstva. Ovaj se sud osniva na načelu protuslovlja, jer bi protuslovno bilo htjeti svrhu, a ne htjeti sredstva. Spoznaja hipotetičkog imperativa jest prema tome analitički osnovana u samom pojmu svršne volje. Nije tako s kategoričkim imperativom, pa zato je teže ustanoviti njegovu mogućnost.[20] U tom se poslu ne možemo osloniti na iskustvo, jer u iskustvu se svi imperativi pričinjaju hipotetički. Hoćemo li ustanoviti i obrazložiti opstanak kategoričkog imperativa, treba da ga posve a priori pomišljamo. Svakako stoji, da kategorički imperativ nije analitički sud, jer ne pretpostavlja težnje za ciljem; dosljedno tome ne odredjuje kategorički imperativ nikojeg djelovanja za to, jer bi tim djelovanjem imala volja da polučuje svoj cilj. U spoznaji kategoričkog imperativa spajam s voljom — bez obzira na kakova nagnuća — stanovita djelovanja a priori t. j. nužno ili objektivno, u koliko naime pomišljam umnu moć nad svim subjektivnim uplivima. Kako je ovo apriorno pomišljanje kategoričkog impeimperativa moguće, o tom će Kant raspravljati u 3. odsjeku „Osnovâ“.[21]

Nakon što je pojam kategoričkog imperativa sâm u sebi razgovjetan, treba ga još objasniti u svezi s onim principima, koji su hipotetičke naravi. Takovi principi nijesu zakoni, jer odredjuju djelovanja samo u koliko su sredstvo za polučenje

---

[20] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 53. [21] Ibid. p. 54.

cilja, koji ovisi o samovoljnom našem nagnuću. Ali ne samo da hipotetički imperativi nijesu praktični zakoni, već jedino subjektivna načela — osim toga i njihov sadržaj doznajemo tek uvjetno. Ako je poznata svrha volje, onda tek možemo ustanoviti sadržaj hipotetičkog imperativa. Kategorički pako imperativ ne oslanja se na empiričke ciljeve, pa za to i sadržaj kategoričkog imperativa nije empirički. Čisti pojam kategoričkog imperativa ne može značiti pojedinačne zakone, koji bi na empiričkim uvjetima bili osnovani: on odredjuje djelovanje bez ikojeg obzira na empiričke uvjete, pa za to ne može ništa drugo sadržavati, već puku zakonitost djelovanja. To će reći: kategorički imperativ izriče, da maksime djelovanja moraju biti podobne, da postanu objektivni zakon. Tako se iz samog pojma o kategoričkom imperativu izvodi općenita formula: „Radi samo po takovoj maksimi, za koju možeš ujedno htjeti, da postane opći zakon."[22] Ovaj općeniti oblik izriče Kant još u tri konkretnija načina.[23]

Promatramo li prirodu (Natur) s formalne strane t. j. ne kao cjelokupnost prirodnih bića, već kao zakonom uredjeno zbivanje, tada općeniti karakter zakona, po kojemu se ravnaju prirodni učinci, nije drugo nego sama priroda. Kategorički imperativ može prema tome glasiti: „Radi tako, kao da maksima tvog djelovanja može tvojom voljom postati općeni prirodni zakon". Iza ove prve formule prelazi Kant na drugo formuliranje kategoričkog imperativa, i to pomoću pojma o svrsi (cilju) volje. Svaki hipotetički imperativ oslanja se na neku svrhu naših nagnuća. Takove svrhe nemaju apsolutne vrijednosti, jer ovisi o tome, da li volja (Begehrungsvermögen) uopće imade nagnuće prema dotičnom predmetu svrhe. Budući dakle da svi hipotetički imperativi pretpostavljaju relativne ili subjektivne svrhe, za to moramo s kategoričkim imperativom pomišljati apsolutnu svrhu t. j. takovu, koja imade sama u sebi objektivnu ili aposolutnu vrijednost. Sva bezumna bića imadu tek relativnu vrijednost, imadu „cijenu" samo u koliko su sredstva, dočim umna bića uopće (pa i čovjek) nijesu sredstva za ničiju volju, pa za to imadu apsolutnu vrijednost ili „dostojanstvo". Umna bića nijesu stvari, već su osobe, pa za to ih pomišljamo kao objektivne svrhe. Ovo pomišljanje nije samovoljno, jer nam opstanak kategoričkog imperativa jamči, da postoji apsolutna

[22] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 55. [23] Ibid. p. 56. sq.

svrha; kad bi svaka svršna vrijednost bila tek uvjetna ili relativna, tad bi mogli opstojati samo hipotetički imperativi. Budući nadalje da je kategorički imperativ umskog porijetla, za to ništa ne može za umsku spoznaju da imade veće vrijednosti, nego samo umsko biće kao takovo. Kategorički će dakle imperativ glasiti: „Radi tako, da u tvojoj i svakoj drugoj osobi upotrebiš čovječnost (sc. umnu narav) svagda kao svrhu, a nikada za puko sredstvo! U svezi s prvim dvjema formulama razvija Kant veoma važnu treću formulu.

Doslije se ispostavilo, da kategorički imperativ prekida svaku svezu s nagnućima i s relativnim svrhama, te moralnu vrijednost maksimâ stavlja u njihovu uskladjenost s objektivnim zakonom. Maksima je, objektivno uzevši, pravilo, kojim se odredjuje način djelovanja. To će pravilo biti uskladjeno s umskim zakonom, ako je vrsno da postane općeniti zakon. Općenitost jest dakle glavna oznaka ćudorednog zakonodavstva (Gesetzgebung). Da uzmogne volja djelovati prema objektivnom pravilu (maksimi), iziskuje se, da um odredi volji i objektivnu svrhu t. j. takovu svrhu, koja vrijedi za svako umno biće. Budući pako da je umno biće samo po sebi svrha, s toga ne može nikoje umno biće da bude u moralnom pogledu ovisno o zakonu, koji bi se osnivao na drugom kojem predmetu, osim na umnoj volji. Najviše odredbeno počelo moralne vrijednosti mora imati svoj izvor u samoj volji t. j. volja svakog umnog bića imade se smatrati zakonodavna, jer inače ne bi bila ta volja sama u sebi objektivna vrha djelovanja. Iz općenitog karaktera, što ga izriče prva formula i iz pojma apsolutne svrhe, što ju sadržaje druga formula, slijedi treća formula, a to je „ideja volje i svakog umnog bića, u koliko je općenito zakonodavna volja“. Kad volja ne bi sama sebi odredjivala zakon, već kad bi joj odruguda bio postavljen zakon djelovanja, tada bi ovakovoj volji moglo izvršivanje zakona služiti lih kao sredstvo za polučenje nekog predmeta (relativne svrhe), za koji dotična volja imade nagnuće. Prema tome bi odredba takovog zakona, koji ne bi imao svoj izvor u samoj volji, vrijedila tek hipotetički. Ako se pako u kategoričkom imperativu izriče, da se moralna volja imade ravnati isključivo po tome, da li je mjerilo djelovanja prikladno, da postane opći zakon, tada volja ne smije ići za empiričkim svrhama. Dosljedno tome ne smije za moralnu vrijednost volje odlučivati zakon, koji bi se osnivao

na svrhama izvan volje. Odredjivanje volje po moralnom zakonu jest dakle samoodredjivanje (Selbstbestimmung) ili samozakonodavstvo (Selbstgesetzgebung). Volja umnog bića podložna je moralnom zakonu upravo za to, jer je autonomna t. j. jer si sama postavlja zakon. Kad ne bi volja sama sebi postavljala zakon, tad uopće ne bi mogla biti podložna takovoj maksimi, koja ne sadržaje ništa drugo, već puku zakonitost t. j. koja u moralnom pogledu ne znači ništa drugo, već tu okolnost, da može postati opći zakon. Kad bi se naime moralni zakon osnivao na nekoj svrsi izvan same volje, tad bi i maksima volje sadržavala konkretni predmet dotične svrhe. Prema tome ne bi moglo biti kategoričkog imperativa, kad bi moralni princip imao svoj izvor izvan volje, je bi u takovom slučaju bila nužnost volje ovisna o slučajnim uvjetima. Najviši moralni princip može dakle biti samo autonomija, dočim se u heteronomiji ne može osnivati apsolutna ćudoredna vrijednost.[24] U koliko svako umno biće kao osoba sámo sebi postavlja zakon, postaju sva umna bića članovi umnog svijeta ili svršnog carstva". Po prvoj formuli iziskuje se, da svako umno biće prosudjuje maksime djelovanja jedino s tog gledišta, da li te maksime imadu vlastitost općeg zakonodavstva; a po drugoj formuli dužno je svako umno biće u svom djelovanju smatrati druga umna bića kao svrhe o sebi. Na taj način otpada u svršnom carstvu svaka opreka izmedju svrhe o sebi i pojedinih maksima, jer svaki pojedíni član svršnog carstva smatra ostale članove (umna bića) kao apsolutne svrhe samo u toliko, u koliko pretpostavlja, da bi njegove maksime usvojila svaka umna volja. Apsolutna svrha ne može se dakako smatrati kao nešto, što bi volja imala svojim djelovanjem izvesti, jer bi u tom slučaju volja bila tek sredstvo za neko polučenje, a time bi joj ujedno bila vrijednost relativna. Svrha o sebi ne znači drugo nego zakon, u koliko se ne proteže na drugi koji predmet, osim na samu volju umnog bića. Ipak i ovaj pojam umnog bića, u koliko znači najviše odredbeno počelo moralnog djelovanja, shvata Kant u tom smislu, da umno biće (čovječnost, die Menschheit) kao takovo, sadržaje predmete, koji se djelovanjem imadu tek polučiti. Pomišljamo li umno biće sa svim savršenostima, tada će maksime biti u skladu sa svrhom o sebi (umnim bićem) samo onda, ako smjeraju na samousavršivanje naših spo-

[24] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 78 sq.

sobnosti. Isto tako ako pomišljamo svrhu o sebi, u koliko ona obuhvata pojedina umna bića (ljude), tada će opet maksime biti podobne da postanu opći zakon tek u tom slučaju, ako svaki pojedinac u svom djelovanju usvaja i slijedi moralne maksime drugih ljudi. Unatoč tome ne smije se usavršivanje svojih sposobnosti i pomaganje drugim ljudima u polučivanju njihovih ciljeva smatrati kao odredbeno počelo moralnog djelovanja, tako da bi nagnuće za tim svrhama odlučivalo o moralnosti djelovanja, već se polučivanje tih svrha smatra moralno samo u koliko volju odredjuje zakon. Svrha je dakle ovisna o zakonu, a ne obratno.

Analitičkim smo putem do sada ustanovili princip ćudorednosti. Vidjelo se, da pojam dužnosti ne potječe iz iskustva, već da je počelo dužnosti (odnosno dobre volje) u kategoričkom imperativu, koji se ne osniva na iskustvu kao hipotetički imperativi. Iz ove apriornosti kategoričkog imperativa izveli smo pojam autonomije, kao formalnu oznaku ćudoredja. Ovaj analitički postupak doveo nas dakle dotle, da smo izjasnili i upoznali sadržaj ćudoredne svijesti. Ali time još nijesmo doznali, koja je vrijednost ćudoredne svijesti, nijesmo dokazali, da je kategorički imperativ i autonomija volje a priori nužni princip, a ne tek puka tlapnja. Premda je u pojmu dobre volje, odnosno ćudoredja, kako ga u općoj svijesti nalazimo, uključen kategorički imperativ i s njim u svezi autonomija — time još nije odgovoreno na pitanje: koji uvjeti omogućuju taj kategorički imperativ. Da se dokaže vrijednost ćudoredja, nije dakle dostatno raščlanjivati sam pojam, već ga treba svesti na sintetičku funkciju praktičnog uma. O tom raspravlja treći odsjek „Osnovâ".

3. Zadaća je Kantova u ovom 3. odsjeku, da dokaže, kako kategorički imperativ nužno vrijedi za sva umska bića t. j. da je pojam kategoričkog imperativa (autonomije) u nužnoj svezi s pojmom „umno biće". Ima se dokazati, kako za sva umna bića vrijedi nužni zakon, da svoja djelovanja udešuju samo po takovim maksimama, za koje bi se moglo uvijek htjeti, da postanu opći zakon. Ako se ispostavi, da takav zakon doista postoji, tad je on a priori u svezi s pojmom umske volje. Drugim riječima: treći odsjek ima pokazati, kako je volja svakog umnog bića samo u toliko a priori moguća, ako ju pomišljamo u svezi s praktičnom regulom, koja kaže, da sve

maksime djelovanja imadu biti uskladjene s općim zakonom. Ovoj će se zadaći udovoljiti, ako se iznadje treći jedan pojam, na kojemu se osniva sintetička sveza navedenih pojmova: kategorički imperativ (autonomija) i umno biće. Ovaj apriorni osnov jest pojam slobode.[25]

Što znači sloboda? Budući da volja nije drugo nego uzročnost (t. j. način, kojim umna bića djeluju), s toga sloboda znači neovisnost volje o izvanjskim odredbenim počelima djelovanja. Time je sloboda u opreci s prirodnim usiljem t. j. s kauzalnim svojstvom svih bezumnih bića, u koliko im izvanjski uzroci odredjuju djelovanje. Kad bi volju koje drugo biće odredjivalo na djelovanje, tad ne bi moglo biti govora o slobodi; volja bi u tom slučaju bila heteronomna. Pojam slobode iziskuje, da se volja sama odredjuje bez ikojeg izvanjskog upliva. Svako pak odredjenje kauzalnosti biva prema zakonu, pa za to voljno samoodredjenje ne može sastojati ni u čem drugom, već da volja djeluje po maksimama, koje mogu ujedno postati opći zakon. Prema tome, slobodna volja znači volju po ćudorednim zakonima. Analiziramo li dakle pojam slobodne volje, dolazimo do ćudorednog principa ili autonomije. „Pojam slobode jest ključ za objašnjenje voljine autonomije".[26] Ako se dokaže, da je sloboda vlastitost svih umnih bića, tada je time ustanovljena sveza izmedju automije (kateg. imperativa) i umne volje. Kako ćemo to dokazati? Teoretskoj spoznaji, koja obuhvata samo iskustvene predmete, nije dakako pojam slobode pristupačan, pa za to možemo slobodu kao vlastitost volje u svim umnim bićima tek pretpostaviti. Medjutim ova pretpostavka o slobodi imade u praktičnom pogledu upravo takovu vrijednost, kao da je teoretski dokazana. Svako naime biće, za koje pomišljamo, da može djelovati jedino u svezi s idejom slobode, jest u praktičnom obziru doista slobodno t. j. za takovo biće vrijede svi oni zakoni, koji su nužno skopčani s idejom slobode, upravo tako, kao da bi volja takovog bića sama u sebi (po teoretskoj filozofiji) bila slobodna. Nijedno pak umno biće ne možemo pomišljati u njegovom djelovanju bez slobode. Um je praktičan, u koliko mu pripada uzročnost s obzirom na predmete t. j. u koliko je odredbeno počelo voljnog djelovanja. Mi pako ne možemo ni zamisliti takav um, kojim bi svjesno upravljalo drugo koje biće, jer tada ne bi mogao umni subjekat

[25] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 86. [26] Ibit. p. 85.

pripisivati svoje sudove vlastitom umu. Dosljedno tome možemo pomišljati praktični um (odnosno volju umnog bića) bez ikoje sveze s izvanjskim odredbenim principima t. j. ideja slobode nam jedina omogućuje, da pomišljamo volju umnog bića, jer bez te ideje ne bi umsko odredjenje volje uopće ni pripadalo umu djelujućeg subjekta, već kojem izvanjskom odredbenom počelu. Premda se dakle ne može zbiljnost slobode teoretski dokazati, ipak ju moramo pretpostaviti, kad praktički pomišljamo volju umnih bića. Budući pako da su ona bića, kod kojih pomišljamo djelatnost samo u ideji slobode — i zazbilja slobodna u praktičnom pogledu, te prema tome podložna kategoričkom imperativu, za to je time na osnovu slobode dokazana nužna sveza izmedju autonomije (kateg. imperativa) i pojma „umno biće“.[27]

Premda je Kant apriornu sintezu izmedju moralnog zakona i svih umnih bića sveo na ideju slobode, ipak nastoji pobliže objasniti razlog moralne obveznosti. Pita se naime: otkuda moralnim principima, koji su na osnovu slobode u nužnoj svezi s umnim bićima, otkuda im apsolutna vrijednost za moju volju t. j. zašto da budem ja kao umno biće u svom djelovanju nužno podložan moralnom zakonu? Mi smo doduše umna bića, a kod umnih bića jest zakon djelovanja istovetan sa samom voljom. Ali na naše djelovanje uplivaju i razni ćutilni motivi, tako da volja ne djeluje uvijek prema umnom odredjivanju, pa je za to subjektivna nužnost djelovanja posve drugo nešto, nego objektivna nužnost. Ako moralna nužnost u subjektivnom pogledu iziskuje, da ne djelujem prema ćutilnom aficiranju, tada moramo pretpostaviti, da volja ipak imade neki „interes“[28] u izvršivanju moralnog zakona. Otkuda ova praktična nužnost, da priznajemo apsolutnu vrijednost djelovanju, koje se ravna po maksimama općeg zakona? Ako naše djelovanje, u koliko smo umna bića, nužno pomišljamo u ideji slobode, a sloboda uključuje autonomiju volje — kako to, da se ipak moramo pomišljati podložni, i to bezuvjetno podložni zakonu slobode? U riješavanju ovog pitanja, čini se, veli Kant[29] da smo zapleteni u circulus. Pretpostavilo se naime ideju slobode, da uzmognemo pomišljati našu volju u nužnoj svezi s moralnim zakonom, a subjektivnu ovisnost volje o moralnom zakonu tumačimo opet time, što smo slobodni. Drugim

[27] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 88. [28] Ibit. [29] Ibid. p. 89, 90.

riječima: da uzmognemo princip autonomije (t. j. moralni zakon) staviti u nužnu svezu s voljom umnog bića, moramo spojiti pojam umnog bića s idejom slobode — a u drugu ruku opet tvrdimo apsolutnu vrijednot autonomije za voljno djelovanje za to, jer si praktički um sâm postavlja zakon, odnosno jer je neovisan o izvanjskim odredbenim počelima t. j. jer smo kao umna bića slobodni. Budući pako da neovisnost o izvanjskim uzrocima t. j. sloboda i vlastito zakonodavstvo volje znače autonomiju, za to su oba ova pojma zamjenična, pa za to nam i ne može jedan pojam služiti kao dostatan razlog za mogućnost drugog pojma. U ovom zapletaju našlo bi se „izlaza" (Auskunft)[80] tek onda, ako nam uspije ustanoviti, da mi ne stojimo na istom stanovištu, kad sami sebe pomišljamo kao tvorne uzročnike, i opet kad se promatramo, u koliko smo učinci po svojem voljnom djelovanju.

Iz teoretske filozofije znamo, da oćutnim pomislima, koje u svijest primamo i mimo našeg htijenja, ne upoznajemo predmete inače, već kako nas aficiraju, a ne spoznajemo ih kako su sami po sebi, neovisno o našem pomišljanju. Naš razum spoznaje dakle samo pojave, a ne spoznaje stvari kako su o sebi. Ali upravo za to, jer spoznajemo pojave, za to moramo pretpostaviti (annehmen),[81] da se iza pojavnog svijeta nalazi nešto, što se ne pojavljuje i što našu ćutilnost aficira, a da nikad ne možemo razumom svojim doznati, što su te nepojavne stvari o sebi. Osjetni svijet može biti i različit, može se mijenjati prema raznoličnosti osjetnih moći, dočim razumni svijet, na kojem se osjetni svijet osniva, ostaje uvijek isti. Budući pako da i vlastito naše jastvo nije takav predmet, koji bismo po volji svojoj mogli pomišljati, već se pomišljanje o jastvu osniva na usebnom ćutilnom poimanju, s toga čovjek samog sebe spoznaje tek kao pojavu, a ne bi si smio umišljati (anmassen), da se spoznaje kakav je sâm o sebi. Mi nemamo sami o sebi apriornih pojmova, već samo empiričkim putem (usebnim aficiranjem svijesti) upoznajemo narav jastvenog subjekta. Uza to moramo pretpostaviti, da se pojavni subjekat osniva na jastvu, koji ne možemo upoznali u samoj bîti njegovoj. Ako se dakle s obzirom na pasivnu stranu svijesti naše brojimo u osjetni svijet, treba da sve ono, što u svijest našu neposredno ulazi, a to su sva spontana djelovanja —

[80] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 90. [81] Ibid. p. 91.

prenesemo na inteligibilni svijet, koji teoretski ne poznajemo. Čovjek pokazuje čistu spontanost svojim umom, jer umske ideje nadilaze sve iskustvene predmete. Svako umno biće, ako i pripada osjetnom svijetu, u koliko je inteligentno, pripada ipak u razumni svijet t. j. ono je neovisno o svakom empiričkom odredjenju. „Prema tome su dakle dva stanovišta, s kojih se umno biće može promatrati i spoznati zakone za uporabu svojih sila te ujedno svih svojih djelovanja: prvo, u koliko pripada osjetnom svijetu, vezano je umno biće na prirodne zakone (heteronomija), drugo, u koliko pripada inteligibilnom svijetu, potpada zakonima, koji su neovisni o prirodi, te po tom nijesu empirički, već isključivo na umu osnovani".[32] Time je, drži Kant, zadosta odgovoreno na onaj prividni circulus imedju slobode i moralnog zakona; jer „sad vidimo, da se s obzirom na slobodu pomišljamo kao članovi razumnog svijeta te upoznajemo autonomiju volje zajedno s njezinim učinkom — ćudoredjem; ako se pako pomišljamo s obzirom na obvezanost, tada se promatramo u koliko spadamo u osjetni, a ipak ujedno i u razumni svijet".[33] Kad bismo pripadali samo inteligibilnom svijetu, sva bi naša djelovanja bila u skladu s principom autonomije; ali budući da smo dio osjetnog svijeta, s toga se od volje naše zahtijeva, da joj djelovanja postanu skladna s moralnim principom. Volja nije drugo nego uzročnost, koja pripada umnom biću, u koliko je član razumnog svijeta. Sav se pako osjetni svijet i prirodni zakoni osnivaju na razumnom svijetu, pa je s toga razumni svijet neposredno zakonodavno počelo i za umnu volju. U koliko sam dakle inteligentno biće, moram smatrati zakone razumnog svijeta kao imperative, koji mi namiču dužnost, da svoja djelovanja udesim u skladu s principom autonomije. Ovaj kategorički zahtjev, što ga stavljaju na mene zakoni razumnog svijeta, jest sintetička funkcija a priori, jer dovodi moju osjetilnu volju u snošaj s idejom čiste volje, u koliko pripada razumnom svijetu.[34] Moralna obvezanost nije drugo nego vlastito naše htijenje, koje je objektivno nužno, u koliko smo članovi inteligibilnog svijeta, a karakter obveznosti dobiva to htijenje samo u koliko pripadamo osjetnom svijetu.

Tako je eto Kant riješio glavno pitanje: o mogućnosti kategoričkog imperativa. Protuslovno bi bilo pomišljati, da je

[32] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 91. [33] Ibid. p. 93. [34] Ibid. p. 94.

čovjek u istom smislu slobodan i podložan prirodnim zakonima. U koliko je volja pod uplivom osjetnih težnja, pripadamo kao pojave osjetnom svijetu; ako pak promišljamo na spontanu djelatnost uma, tad se smatramo kao članovi inteligibilnog svijeta. Nije dakle protuslovno, kad pomišljamo osjetnu volju i slobodu zajedno u istom subjektu. Pojam slobode ili inteligibilnog svijeta jest ono stanovište, što ga um naš usvaja za to, da prirodnoj kauzalnosti uzmogne bez protuslovlja primišljati pojam dužnosti. Samu mogućnost slobode ne možemo dakako razjasniti, jer nam je poznato samo ono, što se po prirodnim zakonima zbiva. Sloboda jest samo umska ideja, kojoj je objektivna realnost dvojbena.[35] U koliko je čovjek umno biće, pripada mu autonomija i sloboda, pa ga za to ne možemo pomišljati kao pojavu, već kao stvar o sebi. Upravo s toga gledišta nije protuslovno, ako se autonomija shvati kao odredbeno počelo za moralnost u pojavnom svijetu. Budući da je moralni zakon osnovan u inteligibilnom svijetu, za to nije protuslovno, ako pomišljamo, da je čovjek, u koliko spada na osjetni svijet, podložan inteligibilnom zakonu. Pitanje o mogućnosti kategoričkog imperativa riješeno je dakle tek u logičkom pogledu, u koliko je naime nadjeno stanovište, da se može bez protuslovlja pomišljati sloboda i prirodna nužnost u istom moralnom subjektu. Budući da ideja slobode nema realne vrijednosti, za to i nije za mogućnost kategoričkog imperativa iznadjen realni osnov. Dokazalo se samo toliko, da nam kao umnim bićima pripada sloboda, a s njom i autonomija (odnosno njezin princip, a to je kategorički imperativ). Time bi obrazloženo, zašto imade kategorički imperativ nužnu vrijednost za svako umno biće, a tako je i glasilo pitanje u trećem odsjeku „Osnovâ". Pomišljati u inteligibilnom svijetu (slobode) realni kakav razlog za kategorički imperativ, nemoguće je za to, jer naša teoretska spoznaja prestaje na granici inteligibilnog svijeta. Ali niti praktički ne bismo nikako mogli objasniti slobodu, odnosno vrijednost kategoričkog imperativa, jer nam je nemoguće razjasniti, u koliko čovjek imade interesa u vršenju moralnog zakona. Mi ne možemo razumjeti, zašto nas interesira u našem djelovanju općenita zakonitost maksimâ, pa za to i ne možemo razumjeti, kako čisti um može da bude praktičan. Dakle ni u praktičnom pogledu ne znamo, kako kategorički imperativ kao umni princip

[35] Osnovi za metaf. ćudoredja p. 96.

djeluje na našu volju.[36] To je upravo tako nerješivo pitanje, kao kad bismo htjeli doznati, u koliko je moguća sloboda kao uzročnost volje. Mogućnost kategoričkog imperativa dala bi se upoznati samo onda, kad bismo pretpostavili neku težnju za svrhom; ali kad bi se sadržaj kategoričkog imperativa osnivao na empiričkom interesu, onda već ne bi bio kategoričan, već samo hipotetičan. S pravom dakle zaključuje Kant svoje metafizičko istraživanje riječima: „Mi doduše ne shvatamo praktične bezuvjetne nužnosti moralnog imperativa, ali shvatamo ipak njegovu neshvatljivost, a to je sve, što se dade očekivati od filozofije, koja nastoji prodrijeti do granica ljudskog uma".[37]

4. Pretpostavivši „Osnove za metafiziku ćudoredja", u koliko se ovdje raspravlja o pojmu dužnosti, preuzima Kant u „Kritici praktičkog uma"[38] zadaću, da obrazloži sâm princip dužnosti. U kritici praktičkog uma nastoji Kant ispitati: može li čisti um, u koliko je empiričkim predmetima posve neovisan, odredjivati volju?[39] Za to se odmah u početku[40] objašnjuju neki pojmovi, koji su u svezi s kategoričkim imperativom. Maksima jest praktično načelo, koje nam služi kao pravilo u djelovanju. Ako se subjekat sam odluči na neko djelovanje, tada se subjektivni princip tog djelovanja kao pravilo zove maksima. Praktički su zakoni naprotiv takova pravila, koja imperativno izriču objektivnu nužnost djelovanja. Kad bi prema tome sam um isključivo odredjivao volju, bila bi sva djelovanja nužno primjerena umskom pravilu. Praktički zakon izriče nužnost i općenitost za volju svakog umnog bića bez obzira na ikoje uvjete. Hipotetički imperativi, koji obvezuju volju s obzirom na neku težnju za polučivim ciljem, ne mogu da budu praktični zakon. Samo kategorički imperativi mogu da postanu praktični zakon, jer vrijede za umnu volju kao takovu, ne gledeći na polučivost poželjnih predmeta. Čisti um može dakle da bude praktičan samo u kategoričkom imperativu, jer samo takav imperativ isključuje svezu s empiričkim predmetima. Nije dakle isto maksima i praktični zakon. Maksime su praktična načela, po kojima sam se odlučio na djelovanje, a nijesu imperativi, koji bi me objektivnom nuždom silili na djelovanje kao praktični zakoni. Upravo za to, jer maksima nije isto što i praktični zakon, iziskuje kategorički imperativ, da ispitujemo

[36] Osniva za metaf. ćudoredja p. 103. [37] Ibid. p. 106. [38] K. p. u. p. 6. [39] K. p. u. Uvod p. 15. [40] Ibid. p. 21.

svoje maksime, mogu li da postanu opći zakon. Pitanje o praktičnoj mogućnosti čistog uma izjednačuje se dakle s pitanjem: ima li u našem umu praktični zakon, po kojemu bi um sâm po sebi odredjivao volju?

Svi oni praktični principi ili odredbe, koje pretpostavljaju materiju ili predmet težnje kao odredbeno počelo volje — jesu empiričke, pa za to ne mogu biti praktični zakoni. Ne može se naime a priori ustanoviti, da li pomisao o nekom predmetu donosi ugodno ili neugodno čuvstvo, odnosno da li ta pomisao radja težnju ili zazor. Na takovim uvjetima, koji su za pojedine subjekte različne vrijednosti, te ih samo empirički doznajemo, ne može se osnivati praktični zakon.[41] U slijedećem odsjeku[42] tvrdi Kant, da su svi materijalni praktični principi jednaki, u koliko sa naime svode na princip samoljublja ili blagote (Glückseligkeit), jer je njihovo odredbeno počelo ugoda ili neugoda. Ako se pak svi materijalni principi svode na samoljublje, dakako da se na ovakovim principima ne može osnivati moralnost. Praktični zakoni ne sadržaju nikojih predmeta, koji bi kao odredbeno počelo vrijedili za voljine maksime, pa prema tome mogu praktični zakoni odredjivati samo formalnu stranu maksimâ. Praktični dakle zakon za volju sastoji u tome, da maksime budu podobne vrijediti kao opći zakon. Drugim riječima: naše maksime vrijede samo onda kao praktični zakon, ako se odredbeno počelo maksimâ (odnosno volje) ne nalazi u bilo kojem predmetu, jer takovi bi principi bili materijalni; ako se pazi samo na tu formalnost, u koliko bi maksime mogle postati opći zakon, tad je ovo odredbeno počelo za volju apriorno — i na tom se počelu osniva moralnost.[43] Pretpostavivši pako, da je zakonodavna forma maksimâ jedino odredbeno načelo volje, lako je upoznati samu vlastitost te volje. Puka forma zakona ne može da bude predmet osjetnog poimanja, već ju samo um naš može da pomišlja. Pomisao ove zakonske forme, kao odredbeno počelo volje, razlikuje se od svih onih odredbenih počela, koja su u pojavnom svijetu vezana na princip uzročnosti. Ako dakle volju samo zakonodavna forma odredjuje, tada je volja neovisna o kauzalnom zakonu prirodnih pojava. Ova se neovisnost volje u transcendentalnom razumu zove sloboda.[44] Praktički dakle zakon ne

[41] Kritika praktičnog uma p. 23. [42] Ibid. p. 24. [43] Ibid. p. 32. [44] Ibid. p. 34.

upoznajemo tek na osnovu slobode „pa za to je praktični zakon, kao sintetički sud a priori, neposredna činjenica našeg uma".[45] Čisti um jest sam po sebi praktičan, u koliko našoj volji postavlja zakon, da maksima djelovanja imade uvijek vrijediti kao princip opće zakonodavnosti — a taj nam je zakon poznat kao moralni zakon. Dakako da se praktični zakon kao svjesna činjenica nema shvatiti u psihološkom smislu, već jedino u transcendentalnom: u koliko a priori znademo za formalni sadržaj i općenitu vrijednost kategoričkog imperativa).[46] Upravo za to, jer praktični zakon ne sadržaje nikoje sveze s poželjnim predmetima, za to moralnost volje ne odredjuje nikoje empiričko počelo, već samo um. U koliko je umno odredjenje, koje se ne osniva na nikojoj težnji, pa prema tome ni na principu prirode uzročnosti — istovjetno s vlastitim našim sopstvom, nije umno odredjenje drugo nego autonomija. Na principima heteronomije ne može se osnivati moralnost.[47]

Izloživši moralna načela čistog praktičkog uma prelazi Kant na njihovu dedukcija, te prije svega upozoruje na razliku izmedju analitike teoretskog i praktičnog uma.[48] Sintetička načela teoretske spoznaje ne mogu se osnivati samo na čistim pojmovima bez predočavanja, pa za to i vrijede jedino za iskustvene predmete. Teoretska spoznaja ostaje u granicama iskustvenog svijeta, ne izričući ništa pozitivno o razumnom svijetu. Dakako da iskustvena vrijednost teoretske spoznaje ne isključuje pomišljanje razumnog svijeta, koji je neovisan o iskustvu. Moralni pako zakon jest sintetičko načelo, koje se osniva na čistim pojmovima, sasvim neovisno o iskustvenom predočavanju. Moralni je zakon činjenica, koje ne možemo teoretskim umom spoznati, ali nas ta činjenica nedvoumno upućuje na neosjetni,

[45] Kritika praktičnog uma p. 37. [46] Premda je činjenica praktičnog zakona sama po sebi apodiktički sjegurna, te je ne treba deducirati (već je naprotiv sam praktični zakon osnov dedukcije), ipak je praktični zakon u svezi s empiričkom našom svijesti i jer se dužnost (kategorički imperativ) u sukobu s empiričkim željama mora psihološki očitovati kao čuvstvo počitanja (obvezatnosti) prema praktičnom zakonu, koji je činjenica čistog uma. Za to, držimo, nije Hägerström u pravu, kad prigovara (l. c. 243.) Cohenu, Hegleru i drugima, da shvataju kateg. imperativ kao psihičku formu, jer Hegler izrično govori o kateg. imperativu samo u koliko se pojavljuje u empiričkoj svijesti (Die Psychologie in Kants Ethik, 89. sq.), a čini se, da jednako uči i Cohen (Kants Begründung der Ethik, 2. Ed. 321. sq.). [47] K. p. u. p. 39. sq. [48] Ibid. p. 52.

razumni svijet. Ova neosjetna narav, koja sastoji u autonomiji čistog praktičnog uma, podaje oblik osjetnoj naravi umnih bića. Ideja neosjetne naravi, u koliko je idejalni izgled za voljno odredjivanje, zove se natura archetypa, a učinci te ideje natura ectypa.[49] Osjetnu narav imade da ispita Kritika spekulativnog ili teoretskog uma, dočim kritika praktičnog uma istražuje neosjetnu narav, koja se osniva na ideji slobode. U kritici praktičnog uma ide se za tim, da se dozna: može li čisti um, neovisno o svim empiričkim uvjetima, odredjivati volju, postavljajući joj neposredno maksime; ili drugim rječima: može li se u našem umu iznaći zakon, koji upućuje na neiskustvenu narav, tako da sam pojam te naravi omogućuje voljno djelovanje u iskustvenom svijetu. Dojakošnjim izlaganjem odgovorilo se na to pitanje jesno.

Trebalo bi sada pokazati dedukciju moralnih principa t. j. obrazložiti objektivnu (općenitu i nužnu) vrijednost njihovu.[50] Ova je zadaća neizvediva. Budući naime da se kategorički imperativ ne osniva na nikojim predmetima ljudskih težnja, već je formalni zakon, za to mu vrijednost ne možemo izvesti iz nikojeg voljnog snošaja. Moralni je zakon činjenica, koje smo si a priori svjesni. Ali ako i nije moguća dedukcija moralnog zakona, ipak je moralni zakon „kreditio"[51] ili princip za dedukciju slobode, u koliko naime dokazuje zbiljnost slobode u moralnim bićima. Moralni naime zakon, kao što smo vidjeli, može se nalaziti samo u takovim bićima, koja imadu uzročnost neovisnu o prirodnoj uzročnosti t. j. koja imadu slobodu. Zbiljnost moralnog zakona dokazuje nam dakle realnu vrijednost slobode — dakako tek u praktičnom pogledu. Inteligibilni svijet prelazi granice našeg predočavanja, pa za to i ne možemo imati teoretske spoznaje o slobodi. Ali čisti praktični um, u koliko imade ideju o svojoj vlastitoj (noumenalnoj) uzročnosti, postavlja volji zakon kao odredbeno počelo djelovanja. Ideja o zakonu slobodne uzročnosti t. j. ideja o moralnom zakonu imade sama po sebi uzročnost, jer upliva na volju. Moralni naime zakon sadržaje ideju slobodne (čiste) volje kao idejal, koji treba da odredjuje našu volju, a sama ta ideja uzročno upliva na našu volju — i u toliko joj pripada praktična realnost. Moralni naime zakon kao odredbeno počelo volje, isključuje svaki upliv empiričkih ciljeva, a time pobudjuje po-

[49] Kritika prakt. uma p. 53. [50] Ibid. 56. sq. [51] Ibid. p. 58.

čitanje (Achtung) prema samom vršenju zakona. Moralni je dakle zakon i u subjektivnom pogledu odredbeno počelo ili motiv, u koliko utječe na čuvstvenu stranu volje.[52] Prema tome je i dužnost ono djelovanje, kojemu subjektivno odredbeno počelo sastoji u moralnom čuvstvu počitanja, bez ikojeg obzira na predmete djelovanja.[53] Pojam dužnosti znači objektivno uzevši uskladjenost djelovanja sa zakonom, a subjektivno znači počitanje prema zakonu, kao jedino odredjenje voljinih maksima. Pojam dužnosti dijeli ljudsko biće na osjetni i inteligibilni svijet, u koliko je naime volja naša podložna zakonu neosjetne naravi ili ličnosti (Persönlichkeit). Pa upravo za to, jer je inteligibilna narav svrha o sebi, jer joj pripada autonomija (sloboda), za to i nije čudo, veli Kant, ako čovjek svoju volju podlaže zakonu, koji s počitanjem motri u višem odredjenju vlastitog svojeg bića.[54]



[52] Kritika praktičnog uma p. 92. [53] Ibid. p. 98. [54] Ibid. p. 105.



# Rat.

(Moralno-juridička rasprava.)

Dr. Josip Pazman.

U ovo vrijeme, kad se je ljuti boj razmahao po cijelom gotovo svijetu, kad se požudno čitaju svake vijesti sa ratišta, kad svačija usta samo o ratu govore; — u to vrijeme držim da će i čitatelji „Bogoslovske Smotre" radije i poželjnije pročitati ovu raspravu o ratu. Svake godine doduše profesor morala raspravi u školi tu temu: de bello; ali je razumijevanje njezino u razno vrijeme različno ne samo prema tomu, da li se s većim ili manjim zanimanjem prati, već i za to, jer se sada u ratno doba ovaj predmet u konkretnom primjeru čitatelju zorno predočuje, a tim biva razumijevanje njegovo potpunije. Nema dakle zgodnijega vremena da se o ratu i s moralnoga gledišta raspravlja van sada.

Moralist, kako je poznato, promatra svoj predmet s toga gledišta, u koliko je djelo ljudsko, ovisno o razumnoj volji. Pa tako i u ovom slučaju promatra se ne toliko rat, ratno doba, ratno stanje, ratno pravo itd. već ratovanje. Glavno je tu pitanje, je li ratovanje dozvoljeno? Smije li se ratovati? A budući da ovo djelo ratovanja nije takovo, da bi samo po sebi dobro bilo, kao n. pr. molitva, milostinja i dr., jer ratovanje mnogo zla sa sobom donosi, za to se poglavita pažnja svraća na prilike, u kojima se rat vodi. Tu se pita i tko rat vodi i kako vodi i zašto vodi i s kim i š čim vodi itd. pa prema tomu, da li sve te prilike odgovaraju zdravom razumu, da li za sve to vojuje pametan razlog, bit će odgovor jestan, a u protivnom slučaju dakako niječan. Tako od najvažnijih pitanja bit će i to, da li onaj, tko rat vodi, imade na to pravo; pa ako se i na to pitanje odgovori sa „da", još nije isključena nepravda u načinu, kako se rat vodi, u mjestu, gdje se rat vodi, u razlogu, zbog kojeg se ratuje. Valja dakle sa svih strana

ogledati ratovanje i promotriti, da li je opravdano, da li se ne vrijeđa možda ma u jednoj samo točki pravednost. Nužno je za to da ovu raspravu provedemo ne samo s gledišta moralnoga već i s juridičkoga, da bude razmatranje što potpunije. To većma je potrebno ovo drugo gledište, što o ratu ne možeš razborito ni govoriti, a da ne poznaješ barem poglavita načela međunarodnoga prava, koje je u ovom poslu isključivo mjerodavno. Prema tomu imat će ova rasprava više dijelova, koji se razlikuju međusobno po predmetu, a vanjska oznaka njihove razlike bit će naslov njihov.

## Međunarodno pravo.

Kao što pojedini ljudi imadu stanovitih prava spram drugih privatnih osoba i fizičkih i moralnih, tako imadu i države svojih prava spram drugih država. Pravima što ih uživa netko spram drugih, odgovaraju dužnosti kod tih drugih. U isti čas n. pr. kad ja posjedujem pravo na svoj život spram drugih ljudi, postoji i dužnost kod tih drugih ljudi, da mi priznadu to pravo i da ga ubijstvom ne povrijede. Skup sviju prava i dužnosti, što ih imadu države spram drugih država, zovemo međunarodnim pravom. Pod narodom se naime imade razumijevati onaj dio društva ljudskoga, koji bez obzira na svoju narodnost i druge razlike sačinjava državni organizam, ili političku skupinu, koju zovemo država. U običnom govoru ne lučimo tako strogo značenje riječi „narod", već ju zamjenjujemo s drugim sličnim riječima. Pa i latinski izraz: ius internationale, nepodaje u riječi, „natio" isključivo značenje naroda, već se istim izrazom označuje i plemenska razlika. Ali u znanosti ne odlučuje običaj govora, već svaki izraz mora da ima točno opredijeljeno značenje, kojemu odgovara stalan pojam. Glavno je da to za sada ustanovimo, da je međunarodno pravo ono pravo, koje postoji između države i države, te da se tim pravom određuju međusobni odnošaji između raznih država.[1]

[1] Ius internationale vocamus complexum officiorum et iurium, quibus diversae societates civiles inter se moraliter devinciuntur. Schiffini, Disputationes philosophiae moralis n. 550.

Völkerrecht (ius inter gentes, droit des gens, law of nations auch internationales Recht genannt) ist der Inbegriff der Rechtsregeln, durch welche Rechte und Pflichten der zur Gemeinschaft der Kulturstaaten gehörenden Staaten untereinander bestimmt werden. Liszt, Das Völkerrecht §. 1. I.

Ovo međunarodno pravo, koje se latinski zove i ius inter gentes, valja razlikovati od prava, koje se zove ius gentium. Stari rimski pravnici razumijevali su ius gentium kao pozitivno državno pravo i razlikovali su ga od naravnoga prava — ius naturale. Za ovo naravno pravo držalo se, kao i što se i sada imade držati, da su to sve one pravne norme i ustanove, što ih naravski razum spoznaje kao neodvisne od svakog ljudskog pozitivnog zakona, tako te na obdržavanje ovih ustanova čovjek naginje već po svojoj naravi.[2] Dočim za ius gentium držalo se, da je dio pozitivnog državnog zakona, koji je i ostalim narodima općenit i zajednički za razliku od ius civile, što je bilo posebno rimsko državno pravo.[3] Tako razumijeva tu stvar i sv. Toma Akvinac, a s njim i svi stariji skolastici.[4] Noviji skolastici Suarez i Lugo i njihovo doba razumijevali su ius gentium kao neku sredinu između naravnoga i pozitivnoga prava, naime one pozitivne zakone i ustanove, koje doduše nisu bili nužni zaključi naravnoga prava, ali ipak tako primjereni i pametni zaključci, da su ih gotovo svi narodi običajem uveli. Ius gentium nije dakle pravo, što postoji između države i države, nego je pravo, što postoji između privatnika i privatnika u istoj državi. Ius gentium je dakle privatno pravo. Međunarodno pravo nasuprot postoji samo između države i države i spada pretežno među javna prava.[5]

Međunarodno pravo razlikuje se u pozitivno međunarodno pravo, ako se dotične dužnosti i prava nalaze u stanovitim pisanim ustanovama, kao što su međunarodni ugovori, utanačenja, konvencije itd. Ako li se pak dotične ustanove međunarodnoga prava nalaze u praksi, u običajima, a da nisu nigdje pismeno kodificirane, mogu se zvati naravnim ili nepisanim, običajnim međunarodnim pravom. Uređuju li ovakove

[2] Iustum naturale est, ad quod hominem natura inclinat. Sv. Toma in V. Ethic. I. — Quod ad ius naturae attinet, omnes homines aequales sunt. Ulpian L. 32. D. (50, 17). [3] Maiores aliud ius gentium, aliud ius civile esse voluerunt. Cic. de Offic. II. 17. [4] Est de ratione legis humanae (pozitivno pravo), quod sit derivata a lege naturae (prirodno pravo) . . . et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile . . . Ad ius gentium pertinent ea, quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones et alia huiusmodi . . . . Quae vero derivantur ex lege naturae per modum particularis determinationis, pertinet ad ius civile . . . Sv. Toma. Summa theol. 2. 2. q. 57. a. 1. ad 1. [5] Sr. Cathrein, Moralphilosophie I. str. 479. i sl. II. str. 680.

međunarodne ustanove odnose jedne države spram drugih država, sačinjavaju javno međunarodno pravo; uređuju li se pako tim ustanovama odnosi državljana jedne države s pram državljana drugih država, imademo privatno međunarodno pravo. Nosioc ovoga privatnoga prava jest svaki državljanin, dok je nosioc onog javnog prava samo država, koju zastupa i izvršuje dotične dužnosti i prava glava države ili vladar. Takovih ustanova međunarodnih može biti općenitih, koje vrijede za svaku barem civilizovanu državu, a može biti posebnih, što ih mogu imati pojedine države među sobom.

Da između država doista postoji neko pravo i neke dužnosti, koje zovemo međunarodnima, jasno je već po tom, što je i država osoba u smislu pravnom, ne dakako fizička, već moralna osoba. A činjenica jest, da država imade više na svijetu, koje su jedna od druge neovisne. Države nisu postale slučajno, već je tako Bog odredio da bude. Bog je stvorio čovjeku takovu narav, koja teži za društvom i u društvu s drugima nalazi i svoje savršenstvo i svoje nutarnje zadovoljstvo. Država opet donosi čovjeku mnoga dobra, u državi nalazi čovjek sva nužna sredstva za miran i siguran život. Ono što je u svakoj državi bitna stvar, a to je vlast, dolazi od Boga, što nedvoumno potvrđuje Božja objava.[6] A i pozitivni zakon Božji: „Poštuj oca i mater" proteže se i na sve zakonite poglavare i duhovne i svjetovne.[7] Božja je dakle volja i odredba, da postoje države i da postoji u državama red, t. j. da su podanici dužni vladaru svome vjernost i posluh. Prema kršćanskom naziranju Bog je gospodar vrhovni svih vladara i država — regnorum regumque dominator[8] —, a države su kao uđa velike obitelji, kojoj je glava Stvoritelj Bog. Države su istina društva jedno od drugoga neovisna, i državljani jedne države ne ovise o vladaru druge države. Ali krivo bi mislio tko bi držao, da među njima nikakvih odnosa nema. Jedna je država upućena na drugu kao što susjed na susjeda. One međusobno trguju, sklapaju trgovačke ugovore; jedna suvišne svoje surovine izvozi i prodaje drugima, i obratno uvozi t. j. kupuje onu robu, koje nema ili nema dosta, od drugih. Po gotovo državljani jedne države putuju u druge strane države, a na granicama je ovakovo općenje neizbježivo. Često puta treba da jedna država

[6] Rim. 13, 1. [7] Sr. Catech. Rom. Pars III. cap. V. n. 8. [8] Postcomm. in Missa tempore belli.

uzme u zaštitu svoje državljane, koji borave u drugoj državi i da tim povodom stupi u uži saobraćaj s drugom. I zajmove daje jedna država drugoj ili ih uskraćuje. I u sijaset drugih zgoda dolazi nužno jedna s drugom u doticaj i u miru, a po gotovo u ratu. Pa kao što u saobraćaju privatnih osoba bilo fizičkih ili moralnih mora da postoje neki zakoni, neke pravne ustanove, kako će se jedan s pram drugoga vladati; tako treba da postoje i među državama stanovite ustanove i zakoni, po kojima će urediti svoj saobraćaj jedna s drugom. Dužnosti ljubavi, dobrotvornosti, pomoći zamjeničke postoje i među državama kao i među privatnicima. Načelo pravednosti *suum cuique* vrijedi kako za pojedinu privatnu osobu, tako vrijedi i za državu. Ne smeta, što je jedna država od druge neovisna; jer baš ta neovisnost jest temelj pravednosti i kod države i kod privatnika. A zakon ljubavi je zakon općenit, koji se ne smije stegnuti unutar granica jedne države, već mora da obuhvati svekoliko ljudstvo sviju država. Napokon dokaz, da postoje stanovite dužnosti i prava i među državama, jesu međunarodni ugovori kurtoazija, razne usance, poslanici koji zastupaju vladara države na dvoru vladara druge; a najočitiji dokaz jest rat, koji se redovito vodi poradi toga, što je jedna država povrijedila pravo druge države, te ne će da dobrovoljno nanesenu krivicu popravi.

Za ovu raspravu o ratu držim, da je ovim dovoljno objašnjen i pojam i opstanak međunarodnoga prava.

## Međunarodni sporovi.

Kao što dolazi na žalost veona često do sporova među privatnim osobama, koje dokrajčuju redovito sudbene oblasti, tako dolazi do sporova i među državama, kako to povijest s obilno primjera potvrđuje. Ove sporove ne može da dokrajči kakova oblast, netko viši, jer nad državnom vlasti nema na ovom svijetu nitko viši. Vlast državna zove se zato vrhovna ili suverena[9] vlast. Moraju se dakle takovi sporovi urediti na drugi način. I doista tako već kroz stoljeća biva, da se uređuju ili mirom ili silom; ili međusobnim sporazumkom ili mačem u ruci. Ako se na miran način imadu urediti sporovi, to opet biva na više načina. Najobičniji i u zadnje vrijeme u praksi najčešći način jesu diplomatska pregovaranja između

[9] Od lat. riječi suprema.

zastupnika onih država, među kojima postoji spor. To biva ili usmeno u konferencijama ili pismeno, brzojavno ili telefonski, ali ponajviše pomiješano i ovako i onako.[10] Dok ova pregovaranja traju, potpomaže ih obično službena štampa svojim člancima, kojima se nastoji uplivati na javno mišljenje. — Kad ova diplomatska pregovaranja ostanu bez željenog uspjeha, tada valja poseći za drugim mirovnim sredstvima. Među takova mirovna sredstva spada i to, da se zamoli treća prijateljska država, neka dobru uslugu iskaže i pomiri zavađene stranke. Kad se je poslije krimskoga rata god. 1856. sklopio mir u Parisu, bila je tada u zapisniku izrijekom istaknuta želja, da bi se prigodom ozbiljnih sporova, prije nego li se za oružje lati, pozvalo na dobru uslugu (bons offices) koje prijateljske vlasti. — Ako ovaj mirovni način ne uspije, ili ako se u opće ne odabere, jer nije obvezatan, mogu zavađene države pristati na to, da treća država pristupi kao posrednica. Zadaća posrednice jest ravnati pregovaranjima zavađenih država, utjecati u ta pregovaranja tako, da se za obje stranke s jednakom dobrohotnošću zauzima, i da zgodan predlog iznese, kako bi se zavađene države međusobno nagodile. Tako je u pretposljednjem balkanskom ratu Englezka posrednicom bila između Turske i balkanskih država Bugarske, Crnegore, Grčke i Srbije, a u posljednjem ratu Rumunjska između Bugarske i njezinih napadača Turske, Srbije, Grčke i Crnegore. — Imade još jedan način mirovnoga posredovanja, a to je obranički sud. Zavađene naime stranke slože se u tom, da se odabere netko treći kao sudac, koji će saslušati najprije obje stranke i nakon toga izreći osudu, kojoj se moraju obje stranke podvrći. Tako je god. 1885. papa Leon XIII. bio obranički sudac između Španjolske i Njemačke u sporu za Karolinsko otočje. U novije vrijeme počesto biva, da se države kod sklapanja trgovačkih ugovora međusobno obvežu, da će u slučaju spora poslužiti se ovim sredstvom izravnanja.[11] Među zaključcima mirovne konferencije u Haagu, kako da se urede međunarodni sporovi, govor je u potankosti o svim tim spomenutim sredstvima. Tu se razlikuju teški sporovi od manje teških razmirica pravne naravi. Za teške sporove preporučuje se, da se zamoli usluga ili posredovanje koje prijateljske države,

[10] Sr. Liszt; Das Völkerrecht §. 38. I. 1. [11] Sr. Lizst, l. c. II. 2.

*

i kao korisno se ističe, da u tom slučaju druge države zavađenima same ponude svoju uslugu ili posredovanje. Za druge manje teške razmirice, što počivaju na činjenicama, preporučuju se diplomatska pregovaranja, ili ako ta ne bi uspjela, da se uredi međunarodno istražno povjerenstvo, koje će nepristrano i savjesno ustanoviti činjenice toga slučaja. Takav je slučaj bio u pitanju granicâ novo osvojenih pokrajina na Balkanu. Napokon za treći razdio razmirica pravne naravi, kako se naime tumači ili ima razumijevati ta i ta točka ugovora i slično, ističe se kao najpodesnije sredstvo obranički sud, u koliko se razmirica ne bi mogla riješiti diplomatskim putem.[12]

To su eto različita sredstva, kojima se mogu na mirni način bez sile odstraniti sporovi i razmirice među suverenim državama. Pređimo sada na druga prisilna sredstva za istu svrhu.

Među prisilnim sredstvima poznaje diplomatika u prvom redu retorziju,[13] t. j. ako jedna država učini kakovu psinu drugoj, ova druga će isto tako onoj prvoj vratiti šilo za ognjilo u nakani, da ona prva prestane zadavati neprilike. Ako n. pr. jedna država u slučaju stečaja daje prednost domaćim vjerovnicima pred onima iz susjedne države, ili ako ne dopušta prolaz preko granice osobama ili robi van uz stanovite teže uvjete, čime ne vrijeđa doduše pravo druge države, ali spram nje ne pokazuje prijateljskoga obzira; to će i druga država na temelju retorzije isto takav zakon stvoriti o prednosti svojih vjerovnika pred onima iz one prve, ili će slične uvjete stavljati kod propusta osoba i robe na svojoj granici. Ovaj slučaj najčešće se rabi kod t. z. carinskog rata, u kojem jedna država povišenjem carine na stanovitu robu otešćaje drugoj državi trgovanje. Ako to biva spram sviju država jednako, nikomu ništa; ali ako se jednoj državi ide na ruku a na štetu druge, onda se ovoj drugoj ne čini doduše nepravda, ali joj se čini psina, od koje se ova ima pravo da brani.[14] Drugo jače prisilno sredstvo zove se repressalija,[15] a sastoji u tom, da država jednakom nepravdom uzvraća nepravdu druge neprijateljske države u svrhu samoobrane. Svatko imade pravo, da mu se

[12] Sr. Staatslexicon, kod riječi Krieg str. 798, 799. [13] Od latinske riječi retorquere; njem. Vergeltung, hrv. odmazda. [14] Sv. Liszt l. c. III. 1. [15] Od latinske riječi reprehendere i za to je prvobitno rabila riječ reprehensalia, a sada kraće repressalia.

dade zadovoljština za nepravdu, što mu je nanesena. Samo će se privatnici u tu svrhu obratiti redovito na sud, na višu oblast; a država, nad kojom nema više oblasti, pribavit će si sama silom tu zadovoljštinu, koja ju po pravu ide. Kanonsko pravo zove ovaj postupak i pignorationes, budući da se u starije doba, a i sada poglavito u tom sastoji, da se silom zaposjedne dobro one države, koja je nepravdu nanijela, ili dobro njezinih državljana i to se dobro drži kao zalog (pignus), sve dok se ne pruži dolična zadovoljština. Represalia može i u tom sastojati, da se izagnaju iz države svi pripadnici protivnice, da se prekinu trgovački ugovori, da se zabrani trgovina s protivničkom državom bilo pomorska ili kopnena, da se uapse stanovite osobe, koje su u službi državne protivnice i t. d. Ova je represalija u običaju i u vrijeme rata, ali može služiti kao sredstvo samoobrane i prije rata. Druga represaliji slična prisilna sredstva jesu još ova: embargo i blokada. Embargo[16] se zove represalija, kojom država privremeno zaustavi u svojim vodama ili lukama trgovačke brodove one države, koja joj je nepravdu nanijela. Naravno kada dođe do rata, onda se ta privremena prisilna mjera pretvara u definitivnu i tada se postupa sa brodom neprijateljskim po ratnom pravu. Napokon spada amo i blokada, t. j. obala se države protivnice ili dio njezine obale zatvori tako, da joj se prepriječi svaki promet s vanjskim svijetom i vanjskog svijeta s dotičnom državom. Blokada kao prisilno sredstvo u vrijeme mira zove se blocus pacifique za razliku od one u vrijeme rata.[17]

Kada se međunarodni sporovi ne mogu riješiti ni mirnim načinom ni prije navedenim prisilnim sredstvima, ili ako jedna država drugoj neposredno prijeti silom, onda naravski onoj prvoj ne preostaje drugo za obranu njezinih prava, van da se sili silom opre, dakako s oružjem u ruci, a to je rat kao skrajnje sredstvo za izravnanje međunarodnih sporova.

## Što je rat?

Svatko znade, što je rat, ali donekle samo. Svatko imade naime neki pojam o ratu, ali nepotpun. Kad se čuje govoriti o ratu, teško ćeš naići, koji bi pitao: a što je to rat; jer svatko

---

[16] od španjolske riječi embargar = zaustaviti, zatvoriti. [17] Sv. Lizst l. c. III. 3.

drži rat za dobro poznatu stvar, a gotovo onaj, koji je bio osobno u ratu. Dapače njega bi uvrijedio, tko bi mu porekao, da znade što je rat. Pa ipak, ako listaš po knjigama učenjaka, koji su o ratu pisali, vidjet ćeš, da se ne slažu u definiciji rata.

Poznati Bluntschli[18] drži, da je rat redovno spor između dvije države o javnom pravu. Ovoj se definiciji punim pravom to prigovara, da je redovno spor povod ili uzrok ratu — causa belli, ali da nije sam rat. Rat imade tu svrhu, da se povrijeđeno pravo, poradi kojega je nastao spor, opet uspostavi. Nadalje ni to nije ispravno u Bluntschlijevoj definiciji, što se kaže, da je rat spor o javnomu pravu; jer bi prema tomu slijedilo, da je svaki rat pravedan, kad bi pojam rata sadržavao već opravdanost porabe oružja. Tomu se pak protivi cijela povjesnica. Drugi pisac, kojega spominje Cathrein, Heffter[19] definuje rat kao oružana samovlasna pomoć dviju država. No to bi vrijedilo možda za defensivni rat, ali nisu svi ratovi defensivni. Kad jedna država od obijesti, kao n. pr. nekoč Turska, navali bez opravdana razloga na drugu državu, da je osvoji, to je bez sumnje rat, ali ne zaslužuje nipošto da se zove samovlasnom pomoći, kao što ni drugi razbojnički napadaj. I Mohlsova je definicija nedostatna, prema kojoj bi rat imao biti odbijanje nepravde oružanom rukom.[20] Jer osim toga što imade nepravednih ratova, kojima se ne odbija nepravda, jer s protivne strane nije ni nanesena, imade ratova i pravednih, kojima je svrha da kazne nepravdu nanesenu, koja se već odbiti ne da. To je baš slučaj rata između naše monarhije i Srbije. Točnija je svakako ova definicija, kojom se rat označuje kao oružana borba između dvije države ili više njih.[21] U toj borbi kušaju države silom ukloniti s puta ono, što se protivi njihovim interesima ili pravima, tako da svaka razvije sve svoje sile i nastoji uništiti ona sredstva, kojima se protivnica služi, da provede svoju volju.[22] I doista ta definicija odgovara i činjenicama i povjesnom razvitku rata. Čim naime jednoj od zaraćenih stranaka pođe za rukom, da vojsku ili mornaricu, kojom se druga stranka služi u svrhu, da provede svoju gospodsku volju, uništi ili barem tako oslabi i ošteti, da

[18] U svojem djelu „Das moderne Völkerrecht" § 510. kod Cathreina str. 704. [19] Heffter, Das europäische Völkerrecht § 113. kod Cathreina l. c. [20] Mohls, Encyklopädie § 69. kod Cathreina l. c. [21] Tako Liszt, das Völkerrecht § 39. [22] Sr. Staatslexicom kod riječi Krieg str. 800.

je nesposobna za daljnje ratovanje, onda prestaje rat. Ovako posmatraju rat pravnici, državnici i diplomate imajući pred očima, da je rat sredstvo za rješavanje međunarodnih sporova.

Moralisti međutim posmatraju rat, kao djelo ljudsko ovisno o slobodnoj volji čovjeka. U savezu sa petom zapovijedi Božjom: Ne ubij, prosuđuju oni rat kao i ostale čine ljudske, kojima se krši pomenuta zapovijed. Kao što se može ova povrijediti time, da čovjek pojedinac u fizičkoj borbi sa svojim protivnikom smjesta ubije ovoga, ili ga rani tako, da od te rane ili umre ili oboli; tako se može povrijediti i time, ako mnoštvo ljudi u fizičkoj borbi sa drugim mnoštvom ljudi poubija ili rani druge. Kad se pojedinac s pojedincem uhvati u koštac, to biva ovlašteno ili nepovlastno t. j. na svoju ruku i odgovornost. U prvom slučaju bit će ta borba ili dvoboj ili hrvanje: bit će dvoboj (certamen singulare), ako ga je vojna oblast, koja je ovlaštena ratovati, odredila ili barem dozvolila u svrhu, da se ratu predusretne, ili da se rat dovrši, što doduše nije više običajno u naše moderno doba. Sv. Pismo spominje u II. knj. kraljeva ovakovu borbu Davida s Golijatom s dozvolom kralja Saula. Bit će hrvanje (pugna), ako je međusobnim sporazumom utanačeno i ako se vodi po stanovitim pravilima u svrhu zabave drugima ili nagrade ili odlikovanja za onoga, koji pobjedi. Jedna i druga vrst ove borbe pod stalnim uvjetima može biti dozvoljena i moralna, premda se predviđa da će uslijediti smrt ili ozleda jednoj od stranaka; inače je nemoralna. U drugom slučaju, kada se dvojica privatnih ljudi prema svojoj volji bore, bit će ta borba ili tučnjava (rixa) ili dvoboj u posebnom obliku (duellum). Jedna i druga vrst ove borbe vazda je nemoralna i nedozvoljena upravo zato, jer borci nisu ovlašteni na tu borbu. Kad se pak mnoštvo ljudi bori protiv mnoštva, onda dobiva ta borba druge oblike. Pod mnoštvom se ne misli na dvojicu ili više njih, koji se bore s više drugih, budući da takova borba zadržaje oznake borbe pojedinca s pojedincem. Već se pod mnoštvom razumijeva cijelo društvo u pravnom smislu. N. pr. građani jednoga grada protiv građana drugoga grada, narod jedne države protiv naroda druge. I ovakova borba mnoštva s mnoštvom ne postaje nužno rat, već to može biti i buna i revolucija ili, kako su to stari Rimljani nazivali, bellum civile, t. j. borba građana s građanima jedne te iste države. Ta borba naime može imati različite uzroke i prama tomu mijenja oblike. Ako su

građani nezadovoljni s vladarom bilo s kojeg mu drago uzroka, n. pr. jer ih poziva na vojsku, ili im namiće nove terete, ili nasiljem vlada itd., a oni se tomu usprotive, uskrate posluh vladaru, tako te ovaj s oružjem u ruci i sa svojim vjernima nastoji prisiliti građane na pokornost, a oni silu silom suzbijaju — eto ti bune. A kad se mnoštvo naroda dogovori i odluči svrgnuti vladara u svojoj državi i postaviti drugoga, ili uvesti promjenu vladavine, od kraljevstva načiniti republiku; — pa se pristaše jednoga režima pobiju s pristašama drugoga, eto ti revolucije, prevrata u državi. Rat nije ni ovakova borba s mnoštvom, već se zahtjeva, da to mnoštvo protiv kojega se rat vodi, bude multitudo extranea u prvom redu. U drugom redu zahtjeva se, da rat vodi samo suverena država s drugom suverenom državom. A treće se zahtijeva, da se rat vodi samo za dobrobit države. Ovo troje nalazi izraza u definiciji, koju nam daju moralisti: Bellum est pugna multitudinis contra multitudinem extraneam publica auctoritate suscepta ob bonum comunne.[23]

Prema ovoj definiciji, koja vrijedi za svaki pravi rat, možemo razlikovati poglavito ove dvije vrsti ratova: ofensivni i defensivni rat, t. j. rat za obranu i rat za navalu. U svakom ratu doduše ima ofensiva i defensiva na obje strane, čas na jednoj čas na drugoj. U običnom naime govoru velimo, da jedna stranka stupa u ofensivu, čim po vlastitoj incijativi udari na protivnika. Protivnik pako dok navalu ovu suzbija, veli se da stoji u defensivi. Ali s pravnoga gledišta zovemo onaj rat defensivnim, koji se poduzima u svrhu, da se suzbije nepravda, koja prijeti ili se već nanosi državi. A kad je nepravda već učinjena pa se ide za tim, da se ta nepravda ili kazni, ili da se pribavi zadovoljština, onda takav rat zovemo ofensivnim. Nije isključeno da jedan te isti rat bude i defensivni i ofensivni, kao baš ovaj rat naše monarkije sa Srbijom. U jednu ruku ide se zatim, da se kazni zločin umorstva izveden na blagopok. prijestolonasljedniku, a u drugu ruku da se predusretne nepravednom nastojanju, kako da se okrnji integritet monarkije. Naprotiv rat monarkije s Rusijom imade značaj čiste defensive,

[23] Sr. n. pr. Noldin, De Praeceptis u. 351. Tancquerey, Synopsis n. 399. ima ovu definiciju: Bellum est contentio duarum vel plurium nationum per vim inter se dimicantium, ad iura vel praetensa vindicanda.

budući da je Rusija nepravedno na monarkiju navalila s nakanom, da je spriječi i smeta u ratu sa Srbijom.

Druga je razdioba rata na pravedni i nepravedni rat od najveće zamašitosti za gledište moralno. Da bude rat pravedan — bellum iustum — zahtijeva se mnogo toga. A to mnogo dade se svesti na tri točke. Prvo, da rat navijesti i vodi vrhovna glava države. Drugo, da bude pravedan povod ratu, causa belli iusta. Treće, da bude stalno i sigurno, e da li popostoji razlog za ratovanje. Uzmanjka li ma jedan samo od napomenutih uvjeta, rat je nepravedan i dosljedno vazda nedozvoljen, nemoralan. Ako je rat pravedan, ne slijedi u isti mah, da je i sve ostalo, što se u pravednom ratu zbiva, dozvoljeno i moralno. Da bude pravedni rat i moralan, treba da se vodi kako treba. Ali o tom napose.

Razlikuje se osim toga rat na kopnu od rata na moru. Prvi se zove kopneni rat, a drugi pomorski. Razlikuju se ovi ratovi međusobno poglavito u sredstvima, koja se upotrebljuju, za tim u načinu, kako se vode, osobito pako u tom, što za pomorski rat na temelju prakse od mnogo stoljeća vrijede mnoga druga načela i pravila, koja za kopneni rat nemaju aplikacije. Sve ostale razlike rata, da li je rat vjerski, ili se vodi za slobodu, da li se za kaznu vodi ili ide za osvojenjem, od manje su važnosti i ne diraju u samu bit rata. Zato se na te razlike dalje ni ne osvrćemo, već prelazimo na druge važne točke ove rasprave o ratu.

## Tko je ovlašten voditi rat?

Samo suverena država. Vlast rat navijestiti i dosljedno voditi ga spada među suverena prava vladareva. Najstariji spomenici povjesni, ne izključivši ni Sv. Pismo, i svi učenjaci sve do najnovijega doba toga su uvjerenja, da se samo suverena, ni od koje druge države ovisna država smije i mora smatrati jedinom pravom ratujućom strankom, dosljedno da samo zakoniti predstavnik države, vladar, imade pravo rat navijestiti i voditi. I kad se nabrajaju suverena prava vladareva i u našoj monarkiji po najnovijem ustavu i postojećim zakonima, mora da se spomene i ovo pravo. „Temeljnim zakonima u Austriji i u zemljama krune ugarske zajamčena su kralju slijedeća prava kao prava vladarska (iura maiestatica): . . . 5. U vlastito ime

sklapa međunarodne ugovore, naviješta rat i sklapa mir".[24] Razlog tom pravu u vladara jest poglavito ovaj, što je rat jedino za to dozvoljen, jer spada među ona nužna sredstva, kojima se država brani od nepravde što joj prijeti, ili traži zadovoljštinu za nepravdu već nanesenu. To sredstvo ne može nikako da bude nužno za privatnu osobu ili društvo, koje nije suvereno, jer svi ovi mogu i moraju nepravdu suzbijati ili tražiti zadovoljštinu preko viših osoba, redovito preko suda. Sudac naime sudi strankama u ime vrhovnoga vladara, u ime Veličanstva kralja. Ali jedino suverena osoba nema nad sobom glavara, kojem bi se utekla, da njoj pravicu kroji. Jedino dakle suverena osoba može i smije poslužiti se ratom kao sredstvom, da pravda pobijedi. Ovaj razlog vrijedi za svaku i pojedinu privatnu osobu, a vrijedi također za svako najniže i najviše društvo kao moralnu osobu osim suverene osobe. I doista kad bi svaki grad, svaka pokrajina, bez ovlaštenja vrhovnog vladara imala pravo pozvati građanstvo pod oružje, to bi nastao velik nered i velika nesigurnost u državi, a vlast vrhovnoga vladara bila bi malne iluzorna. Ako se zatim uzme na um i ta okolnost, da se ratom čitava državna zajednica izvrgava velikim pogiblima i namiću joj se veliki tereti, dolazi se opet do istoga zaključka, da to pravo pripada samo vrhovnoj vlasti, kojoj je povjerena sigurnost i dobrobit cjelokupne države. Napokon i to valja u obzir uzeti, da rat, daj budi ofensivni, imade za svrhu da se kazni nepravda ili zločin. No kazniti zločin kaznom smrti i kad se radi o podaniku ovlašten je samo vrhovni vladar, u čije ime sudac osuđuje zločinca na smrt i određuje, da se smrtna kazan izvrši. A fortiori ovlašten može biti samo vrhovni vladar da kazni nepravdu ili zločin, što ga skrivila neovisna osoba — država.

Ove ovdje navedene razloge, da samo vrhovnoj vlasti pripada pravo navijestiti rat i vojsku dići, navodi sv. Toma Akvinski ovim lapidarnim riječima:

Respodeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quae potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam.

---

[24] Žigrović, Upravno pravo, str. 22.

Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbationes, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli (Rom. XIII. 4): *Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est, vindex in iram ei, qui mala agit;* ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur (Ps. LXXXI. 4.): *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.* Unde et Augustinus dicit contra Faustum (lib. XXII cap. 75., princ.) „Ordo naturalis mortalium paci accomodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque concilium penes principes sit".[25]

Time što se pravo navieštati i voditi rat isključivo suverenoj osobi priznaje, ne poriče se za to utjecaj drugoga faktora. To ovisi o ustavu. U apsolutnoj monarkiji bit će vladar u tom poslu posve slobodan; ali u ustavnoj državi, kakove su danas malne sve države na svijetu, trebat će vladareva odluka odobrenje državnih zakonodavnih zastupstva. U našoj monarkiji vladar ne treba za to privole parlamenta ni gospodske kuće, dok je u Njemačkoj car u odluci o ratu vezan na privolu saveznog vijeća (Bundesrata).[26] Ova okolnost može u jednu ruku biti zaprekom, da se brzo ne dođe do odluke, ali u drugu ruku jamči, da odluka prenaglo ne padne.

Ako dvije države kao savezničke zajedno ratuju protiv treće ili više država, to za obje vrijede isti uvjeti; u jednoj i u drugoj državi pripada pravo odlučiti se na rat jedino vrhovnoj glavi države. Koja pravila vrijede u slučaju, da polusuverena država navijesti rat suverenoj, ili država s personalnom unijom drugoj svojoj polovici, ili jedna između saveznih država ostalima, o tom pobliže raspravljaju državoslovci, to u ovoj raspravi mimolazim.

## Povod ili uzrok rata — causa belli.

Za pravedni rat zahtjeva se opravdan razlog. Ut bellum sit iustum, requiritur causa iusta.[27] Ovo je svakako najvažniji

[25] S. Thomas, Summa theol. 2. 2. q. 40. a. 1. c. [26] Tako određuje članak 11. ustava (Reichsverfassung). Sv. Staatslexicon, Krieg, str. 809 [27] Sv. Toma, l. c.

uvjet za ofensivni rat, a za defensivni rat je samoobrana od nasilja neprijateljskog već sama po sebi dovoljan i opravdan razlog. Ali za navalu, za napadaj na protivnika, koji ne navaljuje, traži se nedvojbevo da povod ili uzrok rata bude velika i važna stvar. Ratovanje naime skopčano je neizbježivo s velikim neprilikama za obje ratujuće stranke. U prvom redu tu su ogromni izdatci u svrhe ratne; tu su žrtve od strane podanikâ u novcu, u teškoj vojničkoj službi, u napuštanju i zapuštanju vlastitog zanimanja i imetka, napokon tu su i žrtve u krvi. Osim toga u ratu se harače polja i šume, pale kuće i crkve, ubijaju se mnogi nevini, premda ne navlaš i t. d. Jao si ga onoj zemlji, u kojoj se rat vodi! Smije li vladar ta i tolika zla dopustiti? Nije li njegova sveta dužnost ovolika zla zapriječiti? U defensivnom ratu je to jasno, jer upravo rat se vodi u tu svrhu, da se država obrani od tih i tolikih zla, što ih neprijatelj nanosi ili barem prijeti. Ali da u ofensivnom ratu smije vladar ta i takova zla dozvoliti ili dopustiti, mora da postoji veliki i važan razlog za ratovanje.

Ova istina temelji se na načelu, koje vrijedi u mnogim slučajevima života ljudskoga, naime da se smije uz stanovite uvjete nešto učiniti ili propustiti, što ako se učini ili propusti, postignut će se neko dobro, ali predviđa se ujedno, da će s tim dobrom uslijediti i neko zlo. Ti uvjeti jesu: 1) da ono što činiš ili propustaš nije zlo, već dobro ili barem indiferentno djelo; 2) da iz toga djela neposredno slijedi dobar učinak kao što slijedi i zao učinak, samo ne smije prije slijediti zao učinak, a iz njega i po njemu istom dobar učinak; 3) da ti, koji ono pomenuto djelo činiš ili propuštaš, ideš za tim, da onaj dobri učinak uslijedi, a nipošto onaj zli učinak, koji bi najvolio zapriječiti, kad bi moguće bilo; napokon 4) se zahtijeva da imadeš opravdana razloga za to, ili drugim riječima da ono dobro, koje se postizava, bude veće i važnije od onoga zla, koje predviđaš i dopuštaš da bude, ili barem da je ovomu zlu ravno. Evo primjera za to: Pred sudom je okrivljen neki čovjek sa zločina n. pr. grabežnog umorstva. Zločin je dokazan, osuda se imade izreći. Zakon propisuje za takove zločine kazan smrti. Hoće li sudac smjeti glasovati za kazan smrti, za koju je uvjeren, da ju je krivac zaslužio? Ako bude izrečena smrtna osuda, slijedit će to zlo, što će se uništiti jedan ljudski život, što će ostati žena i djeca zločinčeva bez svoga hranitelja, što će se izazvati ogor-

čenje mnogih građana, koji su protivnici smrtne kazni bilo iz osobnih razloga ili drugih, a mogu slijediti i daljna zla, u koliko ih sudac taj čas predviđa. Ali ako se taj zločinac osudi na smrt i doista smakne, bit će odatle i dobra. Ponajprije ovaj će strašni primjer eksemplarne kazni mnoge druge zločince odvratiti od zla i zastrašiti; dat će se primjerena zadovoljština za učinjenu nepravdu, u koliko je moguće istu popraviti; ova pravedna kazan djelovat će povoljno na ostalo valjano pučanstvo. Slijedit će dakle dobri i zli učinci podjedno. Sudac ide za tim, da slijede dobri učinci; zle učinke najvolio bi prepriječiti, ali nije moguće. Smrtnu kazan izreći nadalje nije samo po sebi zlo, već indiferentno djelo, koje naime postaje dobro ili zlo prema nakani, kojom se čini. Napokon imade i razloga, da se smrtna kazan izreče, koji opravdavaju i prevaguju ono zlo što slijedi. Pravda zahtijeva takovu kaznu; dobrobit građanâ zahtijeva, da se pogibeljni individuum ukloni iz društva ljudskoga; zakon određuje takovu kazan za takove zločine; sudac je dužan po zvanju svojem glasovati za osudu, koja je pronađena kao pravedna. I za to će sudac pravo i dobro uraditi, ako toga zločinca dade kazniti.

Ovakovih slučajeva imade u životu ljudskom na pretek. Svaki dan se zbivaju sada u malom sada u velikom. Dobri i zli učinci su međusobno često isprepleteni, da ih nije moguće u praksi sustaviti i dobre provoditi a zle izbjegavati. U isti mah razne dužnosti dođu u sukob, nastaje conflictus ili concursus officiorum, tako te ne možeš svima udovoljiti već ti valja odlučiti sa za važniju i preću dužnost, od više zala odabrati manje zlo i t. d. Na tom se eto principu temelji i moralnost rata. Ako rat imade svojih tamnih strana, od kojih nekoje malo prije bijahu spomenute, imade on i dobrih strana. U prvom redu kazni se zločin nanesen ne pojedincu čovjeku, već društvu, državi; zadovoljština se pribavlja za nepravdu nanesenu isto tako društvu, državi; očuva se integritet države po neprijatelju ugrožen; ugled države, koja se osjeća jakom, da si svojom vojnom snagom pribavi zadovoljštinu, raste i diže se; ili se proširuju granice države osvojenjem novih pokrajina; vjernost i poslušnost podanikâ spram kralja svojeg dolazi do izražaja i praktične upotrebe. Ove i slične dobre posljedice rata, koje su lebdile i našem vladaru pred očima, kad je navijestio rat Srbiji, jesu ujedno opravdani uzroci rata — causae iustae et graves. Samo ratovanje nije po sebi zlo već je indiferentno djelo, koje imade dobrih i

zlih posljedica, kojima se mudri vladar može poslužiti i za dobrobit svoje države, a slavohlepni i okrutni despota na zlo, n. pr. na osvetu. Ne može se tvrditi, da pomenute zle posljedice rata izravno slijede, a iz njih tekar one dobre, već teku jednako ili bar malne jednako i dobre i zle iz svojega uzroka. Imade li dakle ratujuća stranka tu nakanu, da postigne ono dobro, što se ratom postići dade, a zlo da nastoji, koliko je moguće, spriječiti ili barem umanjiti, jer se izbjeći ne da; onda je učinio sve, što u moći ljudskoj leži, da ne bude grijeha. Napose ako je pokušao prije ostala sredstva i mirovna i prisilna, a bez uspjeha, onda pogotovo postoji za rat važan i opravdan razlog. To isto sv. Toma kratko i jezgrovito uči veleći: „Respondeo . . . quod aliquod bellum sit iustum ... Secundo requiritur causa iusta: ut scilicet ili qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit (Quaes. Iosue q. 10. in c. Dominus caus. 23. q. 2.):[28] „Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est, quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est.“

Kao treći uvjet, da rat bude pravedan, postavlja sv. Toma dobru nakanu, koja je po našem razlaganju već uključena u navedenom drugom uvjetu. Ali ćemo ipak iznijeti, što to sv. Toma spominje kao treće. „Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta; qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus (lib. de verbis Dei): Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quae non cupiditate, aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coarceantur et boni subleventur.“[29] Potest autem contingere, ut sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus (contra Faustum lib. XXII. cap. 74). Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur“.[30]

Iz ovih riječi sv. Tome razabiremo, da je ratovanje i onda

---

[28] Ovako navodi Ballerini-Palmieri, Opus theol. mor. II. n. 129. [29] Ove riječi, koje sv. Toma navodi kao rečene od sv. Augustina, nalaze se u Corpus iuris canonici cap. Apud, causa 53. quaest 1., a ne zna se za sigurno, da li ih je rekao baš sv. Augustin ili tko drugi. [30] Sv. Toma l. c.

moralno i dozvoljeno, kad se ratom i ne bi moglo postignuti kakovo dobro po državu, ali bi se moglo spriječiti ili odvratiti od države veliko zlo i pogibao, koja joj prijeti. Osim toga doznali smo iz riječi sv. Augustina nekoje od razloga nemoralnih i nedopuštenih za ratovanje. Prama nauci sv. Augustina nije opravdan razlog ratovanja a) nocendi cupiditas, želja i nakana da susjednoj državi kao svomu takmacu naškodiš, da ju umanjiš, poniziš, satreš. Nije opravdan razlog b) ulciscendi cupiditas, osveta. Osveta je naime u tom, da u kazni, kojom kazniš drugoga ili zahtjevaš od suca, da on kazni krivca, gledaš samo zlo i hoćeš kaznu, u koliko je po tvojega protivnika neko zlo. Ili ako uviđaš, da je pravedno da krivac bude kažnjen, ti mu želiš i nastojiš ishoditi veću kazan i okrutniju nego li ju je zaslužio.[31] Nadalje nije opravdan razlog za ratovanje 3) impacatus et implacabilis animus, t. j. srce nepomirljivo, koje se utažiti ne da od uvrede ili nepravde nanesene. Vladar mora pred očima imati jedino dobrobit države, a ne osobne uvrede. Nije opravdan razlog ratu nadalje 4) feritas rebellandi, okrutnost, koja u tom uživa da ratuje i opetovne ratove vodi. Napokon ni 5) libido dominandi nije opravdan razlog za rat, što znači nerazumnu i neobuzdanu želju, da si što više zemalja pod vlast svoju spraviš. Ove razloge kao nedostatne navode i drugi autori,[32] tako te među opravdane razloge ratovanja valja ubrojiti ove:

1. Da se suzbije nepravedna navala neprijateljske države. To vrijedi za defensivni rat.

2. Da se povrijeđeno pravo uzpostavi, ili da se za nanesenu uvredu izvojšti zadovoljština. Ovo je razlog za ofenzivni rat. Ova povreda prava ili nepravda može se dogoditi u više različnih slučajeva, kako ih nabraja Laymann:[33]

1. da se zauzme pokrajina, koja po pravu pripada dotičnoj državi, ali ju de facto druga posjeduje;

2. da se kazni teška pogrda nanesena državi ili vladaru;

3. da se kazni narod, koji je drugomu pomagao u ratu nepravednu;

4. da se suzbiju, koji nepravedno sprečavaju i ne dadu, da se kazne krivci;

---

[31] Sr. o tom sv. Tomu, 2. 2. qu. 108. a. 1. sqq. [32] Sr. n. p. Cathrein, Moralphilosophie II. pag. 707. Noldin de Praeceptis n. 353. i dr. [33] Theol. mor. l. 2. trac. 3. c. 12. assert. III.

5. da se kazne, koji su savez prekršili, ako je to na štetu bilo državi ili na sramotu;

6. da se izvojšte prava, koja državu po međunarodnom pravu idu, ali ih druga država nepravedno uskraćuje.

U ovoj stvari treba držati se sredine. Ne valja slijediti one, koji uče, da je samo defensivni rat moralan i dozvoljen, a ne valja ni onima vjerovati, koji među razloge za opravdan rat ubrajaju i druge slučajeve od manje vrijednosti.

Pređimo sada na treći uvjet.

Sv. Toma, kako vidjesmo, na trećem mjestu spominje, nakanu — intentio bellantium recta. Većina novijih moralista, spominju na trećem mjestu sigurnost ili izvjesnost u pravu — certitudo iustae causae. Napokon drugi stavljaju među uvjete način ratovanja — modus bellandi rectus. Što se tiče nakane, o njoj smo već rekli, kad je govor bio o uzrocima rata. Ono drugo navest ćemo u redcima što slijede, kako to čine i drugi pisci, a o trećem treba raspravljati iza toga napose.

## Pravednost u ratu.

Od nedogledne je važnosti i za državu i za vojsku, da rat bude pravedan. Koji je rat pravedan, a koji nepravedan, ovisi ponajviše o povodu ili uzroku rata, o kom smo već govorili. Da li je povod ili uzrok rata pravedan ili nije, o tom može u konkretnom slučaju postojati razlikost mnijenja. O ratu naše monarkije sa Srbijom priznala je sva evropska štampa, da je pravedan, dapače i štampa onih država, Engleske i Francuske, koje su kasnije navijestile rat monarkiji. Samo u Ruskoj — dakako službenoj Ruskoj — pojavilo se mišljenje, da je rat nepravedan, jer da velika i moćna država navaljuje na malenu državu, kao da pravednost i nepravednost ljudskoga čina ovisi o fizičkim vlastitostima počinitelja. Međutim o naviještenju rata Engleske Njemačkoj i našoj monarkiji postoje mnogo veće nesuglasice, i to u samoj Engleskoj. Nije nipošto ni čitava Franceska o tom uvjerena, da se vodi pravedan rat, već se diže danomice sve jača vika na vladu francesku i njezinog predsjednika, da su nepravedno turili zemlju u propast. Dapače čulo se i to spočitavanje vladi, da je izdala Francesku! Drugim riječima: da bude rat pravedan, zahtijeva se razlog i objektivno i subjektivno pravedan, t. j. da i oni koji vojuju budu u duši svojoj

osvjedočeni, da je pravedan rat, što se vodi. To je ono što moralisti ističu kao treći uvjet moralno dozvoljenog ratovanja: ius moraliter certum,[34] ili causae iustae certitudo,[35] t. j. da onaj koji ratuje mora biti siguran, stalan, mora da za izvjesno znade, i da je uvjeren o pravednom povodu ili uzroku rata.

Kako već jest ljudsko shvaćanje raznoliko i prema sili i snazi uma, i prema ozbiljnosti i zrelosti razmišljanja, tako je i ta izvjesnost, da je rat pravedan, sad veća sad manja. Jedan drži kao sigurno, da je rat pravedan i ne dvoji nimalo o tom. Drugi drži doduše, da je rat pravedan, ali ne tako stalno, jer se boji da li se možda ne vara u svojem mišljenju. Dok opet treći ne može ustvrdit, da je rat pravedan, ali ni to ne zna, da li je nepravedan: on naprosto dvoji.

Radi li se o ratu defensivnom, ne pita se mnogo o tom, što tko drži o pravednosti rata. Jer kada neprijatelj navaljuje, nedvojbeno je da valja ustati na obranu domovine. Tu se radi o dužnosti.[36] Obrana, kojom se odbija navala, ne može biti nepravedna; ona je i onda dozvoljena, kad neprijatelj s opravdana razloga navaljuje, pa je dosta za branitelje, da za vjerojatno drže, è je njihov čin pravedan, ma i ne bili o tom za stalno uvjereni.[37] Dosta je, da su branitelji o tom uvjereni, da braneći sebe i svoj dom nikomu ne čine nepravde.[38] A fortiori slobodno je, dapače dužnost je braniti domovinu, kad je navala neprijateljska očito nepravedna. Ali pitanje ovo igra veću ulogu u ofensivnom ratu. Da bude dozvoljeno navaliti, moraš biti uvjeren, da je tvoja navala poštena i pravedna. Jer čim o tom samo dvojiš, a ipak navaljuješ ratom na neprijatelja, izvrgavaš se toj pogibli, da mu nepravdu učiniš. Navaljuje li netko s uvjerenjem, da nema prava na to, u ničem se ne razlikuje od razbojnika. To je jedan razlog, a dublji razlog tomu jest, što ofensivni rat imade narav kazne. Kazniti se pak ne smije nitko, ako mu nije krivnja dokazana; a dokazana je onda, kad bude očito da je krivac. Ofensivnim se ratom ide ponajviše za tim, da se okupira pokrajina, koju drugi posjeduje, ili da se očuva

[34] Noldin l. c. [35] Lehmkuhl n. 1020. [36] Bell. Palm. II. p. q. 678.
[37] „Si bellum est defensivum, requiritur, ut ius (bellandi) sit saltem probabile. Ratio est, quia ad vim illatam iuste repellendam sufficit, ut probabile sit vim iniuste inferri." Noldin l. c. [38] „Ut bellum defensivum liceat, sufficit, ut de commissa iniustitia non constet, siquidem tum altera pars minus iuste bellum indicit." Lehmkuhl l. c.

pravo, koje drugi krnji. Nepravedno bi bilo drugomu oteti pokrajinu, ili mu oduzeti pravo, kad ne bi bilo sigurno, da mu ne pripada dotična pokrajina ili pravo. Ova točka je u ostalom jasna i nema o tom prepirke. Prepirka među učenjacima postoji u ovom: Smije li se ratovati u slučaju, kad je samo vjerojatno, a ne sigurno, da je povod ratu pravedan? Ili još jasnije: Je li dozvoljena navala u slučaju, kada ti je samo vjerojatno, da imadeš pravo na to?[39] Da se bolje shvati dvojba, primjetiti valja, da u slučaju vjerojatnosti prava s jedne strane, postoji isto tako — veća ili manja — vjerojatnost prava i na protivnoj strani. Pa dok jedan navaljuje na drugoga u takovom slučaju, navala prvoga vjerojatno je pravedna, a vjerojatno je i nepravedna. A čim postaje moja navala ma i vjerojatno nepravedna, već nije sigurno ni stalno, da smijem navaljivati na protivnika.

Sv. Alfonso navodi trostruko mišljenje o toj stvari. Prvo je mišljenje onih, koji tvrde, da je slobodno u takovom slučaju voditi ofensivni rat. Među ove spadaju Sanchez[40] i Sporer[41]. Razlog ovog mišljenja jest ovaj: Mora da bude dozvoljeno vladaru, što je dozvoljeno privatnim osobama; no ovima je dozvoljeno, da se pred sudom pru o stvari, koju drugi posjeduje i za koju samo vjerojatno drži, da je njegova. Valja dakle da i vladaru bude dozvoljeno voditi ofensivni rat za pokrajinu ili pravo, za koje drži samo vjerojatno, da njemu pripadaju.[42] Ovom razlogu prigovara učeni Ballerini i poriče mu dokaznu moć. Privatnicima je dozvoljeno pred sudcem parbiti se i njemu iskazati svoje razloge, o kojima će konačno on osudu izreći. Ali im nije dozvoljeno samovlasno poseći za onom stvari, koju drugi posjeduje s vjerojatnim pravom.[43] A upravo u tom postojao bi paritet. Za to ne zaslužuje ovo mišljenje uvaženja.

Drugo je mišljenje onih, koji tvrde, da je dozvoljen vladaru ofensivni rat, ali onda kad je njegovo pravo vjerojatnije od strane protivne. Ovo mišljenje zastupaju Suarez i Victoria. Razlog ovih bio bi taj, što bi, vele, u tom slučaju sudac imao dosuditi stvar onomu, koji imade veće pravo. Dosljedno vladar će smjeti sebi posvojiti ratom tu pokrajinu ili pravo, budući da nema višega suca nad njim, koji bi mu dosudio. Ni ovaj razlog nije

---

[39] Sv. Alfonso, lib. 3. tract. 4. n. 494. ovako formulira ovo pitanje: „An princeps cum sola opinione probabili pro se possit inferre belum alteri bona fide possidenti? [40] Sanchez, dec. l. 1. c. 9. n. 36. [41] Sporer, de 5. praec. c. 2. n. 100. [42] Sv. Alf. l. c. [43] Ball.-Palm. l. c.

tvrd. Jer prvo sudac nije dužan dosuditi stvar onomu, čije je pravo vjerojatnije, nego samo onomu, čije je pravo dokazano. A drugo opet ne postoji paritet, kao što je malo prije razloženo.

Preostaje treće mišljenje, koje tvrdi, da se ne smije ratovati u slučaju vjerojatnosti prava. To mišljenje zastupaju Elbel,[44] Holzmann,[45] Laymann,[46] Tamburini,[47] sam sv. Alfonso i od novijih Genicot.[48] Razlog ovih teologa jest taj, što po pravu i zakonu nije dozvoljeno od drugoga otimati stvar ili pravo, van jedino u slučaju, kad je izvjesno, da ju nepravedno posjeduje kao tuđu. Ovo pravilo vrijedi, vele, i za kraljeve i vladaoce i sve ljude jednako obvezuje. Ballerini nije zadovoljan ni s ovim razlogom poričući dosljedno paritet između postupka sudčeva u parbi, što je imadu protivnici i postupka suverene osobe u vlastitoj stvari. Dočim Noldin upozoruje na opasku moraliste Waffelaerta, što ju navodi pomenuti Genicot: „Si dubium de iure superest, recurrendum est ad arbitrium aliorum principum et praecipue romani pontificis; quodsi altera pars hunc recursum prorsus reiicit, vel sententiae ab arbitro latae parêre detrectat, iam habebitur iniuria certa, ob quam licebit bellum indicare." U praksi bit će ovo najbolje. Kad se ne zna za stalno koja je stranka u pravu, neka se odabere obranički sud od osoba neutralnih, koje će objektivno i nepristrano prosuditi dotični slučaj i svoj sud izreći, kojemu se moraju zavađene stranke pokoriti. U protivnom slučaju navala se imade smatrati nepravednom, a po tom nedozvoljenom i nemoralnom.

Ovu malu prepirku zgodno rješava Lehmkuhl[49] veleći, da to pitanje u praksi vrijedi ne toliko za vladare i vojskovođe, koliko za vojnike, koji moraju u rat. I doista kakogod valja od vladarâ i vojskovođâ zahtijevati potpunu nedvoumnost o pravednosti razloga za ratovanje, tako valja s vojnicima da blaže postupamo. Razumijevamo pako pod vojnicima one vojne obvezanike, koji po zakonu dotične države budu uzimani u vojsku bez obzira na to, da li će biti rata ili ne će, kao i one plaćene vojnike, koji služe u vojski bilo svoje bilo tuđe države također bez obzira na stanje ratno. Ovi svi dužni su poći u rat, kad im dođe zapovijed. Njima nije poznato, da je rat nepravedan, i to je dosta, da mirne duše ispune svoju dužnost. Njihova dužnost

[44] Elbel, de bello conf. 6. n. 149. [45] Holzmann, de 5. praec. n. 602. [46] Laymann, l. 1. tr. 1. c. 5. n. 25. [47] Tamburini, dec l. 1. c. 3. §. 4. n. 30 [48] Genicot, I. n.383. [49] Lehmkuhl, l. c.

nije ispitivati, da li je rat, u koji se pozivaju, pravedan ili nije. To bo nije ni laka stvar za onoga, koji političke prilike ne pozna i ne prati; a u praksi biva, da vojnicima njihova vojna oblast svaki put razloge za ratovanje tako prikaže, da se isključuje svaka dvojba o pravednosti rata. Za one pako, koji su bolje upućeni u stvar, ako im se porodi ozbiljna dvojba o nepravednosti rata, vrijede općenita pravila moralne savjesti kao i za svakoga čovjeka. Vojnik smije ratovati, ma i ne bio siguran za pravednost stvari, makar mu se činilo samo vjerojatno, da je rat pravedan. Dapače i onda, kada razborito sudeći drži kao vjerojatno, da je rat što se vodi nepravedan, i onda mu je slobodno vršiti svoju domovinsku dužnost. Jer ako je kakove krivnje i grijeha, to sve pada na leđa onih, koji su rat navijestili. Samo za one vojnike, koji su najmljeni za ratovanje uz dnevnicu kao i drugi rabotari (takovu vojsku imade Engleska), zahtijeva se, da budu na čistu o pravednosti toga rata, za koji se uzimlju. Pa ako znadu za stalno, da se vodi rat nepravedan, pa stupe ipak u službu, postaju sudionici nepravde, koja im se prima u grijeh na temelju načela o kooperaciji.

## Ratno pravo.

Kako se rat vodi, to spada na ratno umjeće i disciplinu. Praktičnu uputu u tom pružaju obične vojne vježbe i izvanredne vježbe, koje su poznate pod imenom manevri. Napose časnici kao vođe vojske moraju u toj umjeći biti dobro teoretski upućeni, a ne samo praktički uvježbani. Za to treba da polaze škole i ratne akademije, u kojima se ti predmeti predavaju.

Moraliste zanima samo u toliko ratna vještina i vođenje rata, da uzmognu ustanoviti, što se sve u ratu smije učiniti kao moralno dopušteno djelo, a što se ne smije, budući nemoralno. Dakako da je u toj točki nauka moralista nepotpuna i manjkava. Svi jednodušno priznavaju općenita načela, n. pr. u pravednom ratu sve je ono dozvoljeno, što je nužno ili zgodno, da se postigne svrha prema načelu: qui habet ius ad finem, habet etiam ius ad media necessaria atque utilia. A što za svrhu rata nije nužno ni korisno, a pogotovo ako to sam prirodni zakon ili međunarodno pravo zabranjuje, to se učiniti ne smije, a tko ipak učini, dužan je nadoknaditi štetu ovako nepravednim načinom nanesenu. Iz ovog općenitog načela za-

ključuje se obično, da su dozvoljene zasjede, stanovite lukavštine poznate pod starim imenom stratagemata; da je dozvoljeno opsijedati gradove, razoriti zgrade pa bile to i crkve ili samostani, kojima se neprijatelj služi kao obranom; slobodno je ubijati svakoga naoružanoga vojnika protivnika, sve dok nije dobivena pobjeda.

Među nedozvoljena djela u ratu nabrajaju moralisti one lukavštine, koje se nikako razotkriti ne mogu. Zatim otrovanje vode u zdencima ili izvorima, ubijanje nevinih, kao što su žene i djeca, starci i sve one osobe, koje ne nose oružja i koje se ne bore, i. t. d.[60]

Ovako moralisti. A pravnici sa svoga gledišta polazeći uče, kao glavno načelo, da se zaraćene stranke za vrijeme rata moraju držati ratnoga prava. Pod ratnim pravom u subjektivnom smislu razumijevaju ovlaštenje za rat (facultas bellandi), koje pripada samo suverenim državama. O tom je već bilo govora u ovoj raspravi na drugom mjestu. Pod ratnim pravom u objektivnom smislu razumijevaju se pravila i zakoni međunarodnoga prava, po kojima se rat voditi mora i koji vrijede kako za zaraćene države, tako i za neutralne. Ovako razumijevano ratno pravo sadržaje u prvom redu one norme, kojima se ublažuje i ograničuje poraba strogog ratnog prava u pogledu sredstava i ograničenja, s kojima i u kojima se rat vodi. Te norme naziva diplomatika zakonom rata, loi de guerre. U drugom redu sadržaje ratno pravo one ustanove, koje iznimno za slučaj krajne nužde i pogibli, ili ako se protivnik ne drži ratnog prava, dozvoljavaju inako vođenje rata. To se u diplomatici kaže raison de guerre.

Po kojim se je pravilima u staro i srednje doba vodio rat, to uči historija. U novije doba ide se u prosvijetljenim državama Europe i Amerike za tim, da se u ratu postupa što je većma moguće onako, kako to dolikuje čovjeku, koji nije zvijer već razumno biće. A da se to postigne, držalo se za nužno, da se ratno pravo kodifikuje. Jer samo onda, ako bude pisano ratno pravo postojalo i ako se ga bude držalo, moći će se način ratovanja ublažiti. U tu svrhu moralo bi se ratno pravo tako sastaviti i prilikama današnjega vremena prilagoditi, da ga sve države mogu prihvatiti. Počeci i pokusi te kodifikacije ratnoga prava jesu dosada ovi utanačeni ugovori:

[60] Sr. n. pr. Lehmkuhl, Theol. mor. n. 1021. S. Alfonso, III. n. 410. i dr.

1. Pariška deklaracija od 16. travnja 1856., koja je dodatak pariškomu miru, što je sklopljen nakon krimskoga rata. U toj je deklaraciji uglavljeno načelo, da imade prestati brodolovstvo i da se na brodovima ne smije zaplijeniti tuđe privatno vlasništvo osim zabranjenoga t. z. kontrebanda. I glede blokade imade nekih ustanova. Ova deklaracija, koju je stvorila Franceska, Engleska i Rusija a priznale i Savezne države Sjev. Amerike, ostala je međutim samo deklaracija bez obvezatne moći. Ali neko pisano pravilo ipak postoji.

2. Ženevska konvencija od 22. kolovoza 1864., kojoj se baš ove godine navršila pedeseta godišnjica. Toj konvenciji imademo zahvaliti ustanovu crkvenoga križa, koja ide za tim, da se s ranjenicima na bojištu postupa blago, a ne više kao s neprijateljima. Sadanji rat međutim dokazao je već, da se ne samo Srbija, nego ni Franceska ni Belgija nisu tog utanačenja držale, već da se je pucalo topovima na vlak crvenim križem označeni i da su bili zlostavljani ranjenici na bojištu.

3. Petrogradska konvencija od 29. studenog po starom, a 11. prosinca po novom koledaru god. 1868., kojom je zabranjena poraba eksplozivnih naboja ispod 400 grama težine.

Haška konvencija. Na mirovnoj konferenciji u Haagu god. 1899. došlo je do više zaključaka. U jednom n. pr. da se međunarodni sporovi mirnim putem rješavaju; u drugom da se načela prihvaćena na ženevskoj konferenciji protegnu i na pomorski rat; a u trećem se ustanovljuju nekoji zakoni i običaji kopnenoga rata. Podjedno je haška konferencija ovim svojim zaključcima dodala tri deklaracije: u prvoj se zabranjuje iz zrakoplova puštati hitala i bombe, u drugoj uporaba dum-dum nabojâ,[51] a u trećoj uporaba tanetâ, koja sadržavaju otrovne plinove.

Osim ovih i drugih ovdje nenabrojenih (kao n. pr. Berlinski kongres od 1878.) međunarodnih utanačenja, imade inih jošte ustanova, što ih je ova ili ona država izdala za svoju vojsku. Tako imadu Savezne države sjev. Amerike još od slavnoga Lincolna naputke iz god. 1863. obvezatne za tamošnju vojsku.

Napokon imade izrađenih osnova ratnoga prava od raznih

[51] Dum-dum naboji tako nazvani po tvornici, u kojoj se priređuju u Kalkuti u Indiji. To su naboji od olova zaodjenuti pločicom od druge kovine ali izrezanom, tako te rana bude veća i zadaje velike boli.

učenjaka. Od znamenitijih državoslovaca, koji su pisali o međunarodnom pravu s posebnom nakanom, da se uvede reforma i kodifikacija međunarodnog ratnog prava, vrijedni su spomena Bluntschli,[52] Diedley-Field,[53] Fiore,[54] Domin-Petruschewez[55] i drugi.

Međutim na temelju naravnoga i međunarodnoga prava, kako postoji već kroz stoljeća u praksi, većma nego li na temelju pisanih utanačenja i osnova zakonskih, vrijede danas općenito ova pravila ratnoga prava.

Čim je rat otpočeo ili navještajem između dvije države ili faktičnim neprijateljskim činima bez prethodnoga navještenja, od onoga časa nastalo je među zaraćenim državama t. z. ratno stanje, te od onoga časa vrijede za obje zaraćene države ustanove ratnoga prava i u koliko su povoljne i u koliko su štetne. U slučaju navještenja, što obično biva, vrijede ustanove ratnoga prava i prije faktičnih neprijateljskih čina. U slučaju pak navale bez navještenja vrijede također iste ustanove odmah, ma da druga država još nije ustala na obranu svojih prava.[56] Ratno stanje razlikuje se u aktivno i pasivno. U aktivnom ratnom stanju nalaze se zaraćene države t. j. njihovi vladari, koji ih zastupaju i svi njihovi vojnici, koji sačinjavaju vojsku, a zovu se jednim imenom kombatanti. Pasivno ratno stanje postoji između svih ostalih pripadnika i podanika zaraćenih vlasti, u koliko moraju da trpe i podnose posljedice neprijateljstva onih država, kojima pripadaju. Kombatanti, za koje vrijedi ratno pravo, jesu sve one osobe, koje spadaju k redovitim vojnim četama, na kopnu ili na moru. Ne pita se, na koji je način dotična osoba postala vojnikom, da li na temelju zakona o općenitoj vojnoj dužnosti ili kao dobrovoljac; ne pita se, da li je vojnik pripadnik dotične države ili je stranac; da li vojuje za plaću kao najmljenik, ili s kojeg drugog motiva. Među kombatante broje se nadalje sve domobranske čete i pučki ustanak. Osim toga i svi oni dobrovoljački zborovi, koji pod raznim imenima „narodne garde", „dobrovoljačke čete" i dr. u vojsku stupaju. Ali za ove čete zahtijeva se kao i za redovite čete 1) da

[52] Bluntschli, Das moderne Völkerrecht als Rechtsbuch dargestelt. 1868. Dritte Auf. [53] Dydley-Field, Draft outlines of an International Code. 1872. lage 1878. [54] Fiore, Il diritto internazionale codificato e la sua sauzione giuridica. 1890. II. Er. [55] Domin-Petruschewez, Precis d' un code du droit international. 1861. 1898. [56] Sr. Liszt: Das Völkerrecht, § 39. IV.

stoje pod vrhovnom vojnom upravom; 2) da imadu uniformu; 3) da su naoružani i 4) da u svojem vojevanju i oni obdržavaju ratni zakon i ratne običaje. Inače ako im manjka ma i jedna od pomenutih uvjeta, smatraju se fraktiterima (tal. franchi tiratori, Freischütz), koji ne uživaju ratnoga prava.

Da li se oni građani, koji se u slučaju nagle provale neprijatelja na njihovo područje, dobrovoljno oružja laćaju, da obrane svoju domovinu od napadaja, i jedino zbog pomanjkanja vremena nisu se organizirati mogli u pravilnu četu; — da li se takovi građani imadu smatrati kombatantima ili fraktiterima, dvojbeno je. Tu je dvojbu nastojala da riješi Bruseljska komvencija i svojedobno haška konferencija.[67]

U sredini između kombatanata i pasivnih osoba s obzirom na rat, nalaze se one osobe, koje su na pomoć i na službu kombatantima. To su vojni činovnici, vojni svećenici, novinari, liferanti, pa i oni nevojnički činovnici, koji vrše službu n. pr. poštu, brzojav, željeznicu prodavači (marketenderi) i dr. Ove osobe nisu ovlaštene za ratnu borbu, ali, pošto se nalaze u ratu i u savezu su uskom s ratujućim osobama, ne mogu se smatrati tek pasivnim pripadnicima zaraćene države, kao što se ne mogu smatrati ni aktivnim kombatantima.

U pomorskom ratu kombatantima se smatra sva momčad na ratnim brodovima svake vrsti. Drugi brodovi, koji služe u trgovačke svrhe i prometne svrhe, mogu biti ovlašteni od vrhovne pomorske oblasti, da u ratno doba smiju hvatati brodove neprijateljske države. Kako prije spomenusmo, nastoji se taj običaj ukinuti, da trgovački ili putnički parobrodi vrše službu ratne mornarice, ali de fakto postoji još ta praksa, samo se zahtijeva 1) da trgovački ili putnički parobrod ima zakonito ovlaštenje za hvatanje brodova neprijateljskih; 2) da se može iskazati pisanom punomoći i 3) da se i sam drži ratnih običaja. Onaj brod, koji imade ovlaštenje loviti brodove od obiju zaraćenih stranaka, smatra se gusarskim brodom. Kao što je dozvoljeno na kopnu da se organizuju dobrovoljačke čete, tako je dozvoljeno i privatnim parobrodovima, da se sjedine u dobrovoljačku armadu u svrhu da zarobe ili razore ratne lađe neprijateljske države i tako pospješe svršetak rata.

Još je i to važno u ratno doba, da se znade, gdje i dokle

[67] Sr. Staatslexicon kod riječi Krieg str. 817.

se proteže ratno pravo. Ovo bo se može i mora ograničiti ne samo na osobe, već i na teritorij. Obično se ratnim teritorijem smatra cjelokupni prostor kopneni, nad kojim se stere suverena vlast one države, koja ratuje, kao i sve vode, što pomenuti kopneni teritorij okružuju, i napokon otvoreno more. Prema tomu ratni teritorij, na kojem se smije rat voditi, jest ne samo mati zemlja dotične države, već i njezine kolonije na drugim kontinentima, nadalje autonomne pokrajine njezine kao i polusuverene države, samo ako su pod zaštitom države, koja ratuje. Teritorij, na kojem se ne smije ratovati, jest teritorij neutralnih državâ i svaki onaj teritorij, koji je međunarodnim pravom proglašen kao neutralni teritorij, n. pr. Bospor, Dardanelle, Sueški prokop i t. d.

(Svršit će se).



# Odredbe svete Stolice.

I. **Kongregacija S. Officii** (Sectio de Indulgentiis.)

1) dekretom od 25. lipnja 1914. javlja, da je sv. Otac Papa Pijo X. podijelio potpuni oprost **toties quoties**, koji mogu dobiti vjernici na dušni dan svake godine uz uvjet, ako se ispovjede i prime sv. Pričest toliko puta, koliko puta posjete koju crkvu ili koju javnu ili polujavnu kapelu i ondje se pomole po nakani sv. Oca Pape, ali samo za duše u čistilištu. Ssmus D. N. Pius div. prov. Pp. X... benigne concedere dignatus est, ut die 2. Novembris cuiuslibet anni christifideles, confessi ac s. Communione refecti, quoties aliquam ecclesiam vel publicum aut semipublicum oratorium defunctis suffragaturi visitaverint, ibique ad mentem Summi Pontificis oraverint, toties plenariam Indulgentiam animabus piacularibus flammis addictis tantummodo valituram lucrari valeant. Praesenti in perpetuum valituro.... (Sr. Acta Apost. Sedes VI. pag. 378.).

2) dekretom od istoga datuma javlja, da je sv. Otac Papa Pijo X. na stavljeni upit: an toties lucrari valeant indulgentiae particulares, quoties iniunctae preces vel opera iterentur, si nulla fiat in ipsarum concessionibus declaratio de iis pluries in die vel semel tantum acquirendis izjavio, da vjernici mogu dobiti

djelomične oproste ne samo jedan put na dan već toliko puta, koliko puta obave one molitve ili one bogoljubnosti, koje su navedene u dozvoljenjima dotičnih djelomičnih oprosta ... posse .. partiales Indulgentiae toties acquiri, quoties preces vel pia opera in concessionibus indicatae reiterentur. (Sr. Acta. Ap. Sedis VI. pag. 379.).

II. **Kongregacija Indicis** dekretom od 1. lipnja 1914. zabranila je ove knjige:

Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris, Felix Alcan.

*Matière et memoire; essai sur la relation du corps à l' esprit.* Ibid.

*L' evolution creatrice.* Ibid.

Alois Konrad, *Johannes der Täufer.* Graz und Wien 1911.: donec corrigatur.

Damiano Avancini, *Modernismo;* romanzo. Milano 1913.

Rafael Uribe Uribe, *De cómo el liberalismo politico colombiano no es pecado.* Bogotá 1912.

Theodor Wacker, *Zentrum und kirchliche Autorität* in opusculo: *Gegen die Quertreiber.* Essen 1914. (Sr. Acta Apostolicae Sedis VI. pag. 314.).

III. **Dva Motu propria.** Kad je pok. Papa Leon XIII. uveo nekoje reforme u redu sv. Benedikta, imenovao primasa kao vrhovnu glavu cjelokupnoga reda sa sjedištem u Rimu, sagradio je na Aventinu god. 1893. novi samostan za monahe istoga reda i podigao im visoku školu — Collegium Anselmianum — za filozofiju, teologiju i kanonsko pravo. Ovaj novi zavod dobio je od istoga svoga utemeljitelja pravo podjeljivati doktorate, kao i druga sveučilišta što imadu, ali to je pravo usmeno bilo podijeljeno, ili kako se to kaže vivae vocis oraculo. Pok. Papa Pijo X. potvrdio je svojim Motu proprio od 24. lipnja 1914. tu povlast i pismeno, tako te ovo novo sveučilište rimsko imade pravo podjeljivati doktorate svih triju fakulteta, filosofskoga, bogoslovskoga i kanonskoga, i to ne samo slušateljima svoga reda, već i vanjskima, koji propisno pohađaju predavanja i podvrgavaju se ispitima. Odlični red sv. Benedikta dobio je međutim i u novom Papi Benediktu XV. novog dobrotvora, koji je među prvim svojim djelima uzeo na sebe protektorat cijeloga reda. (Sr. Acta Ap. Sedis VI. pag. 333. i sl.)

Drugim Motu proprio od 29. lipnja 1914. odredio je sv. Otac, da u svim sveučilištima i visokim školama, zvale se one liceji, kolegiji, seminari, instituti, koje imadu od Apostolske Stolice oblast podjeljivati doktorat sv. bogoslovlja, moraju profesori bogoslovije (dogmatike) rabiti „Summam Theologicam" sv. Tome kao školsku knjigu i nju latinskim jezikom tumačiti slušaocima. Nijedan novi institut ne će odsele dobiti povlasti van uz taj isti uvjet, a oni instituti ili fakulteti, pa i redovnički, koji imadu vlast doktorate podjeljivati, izgubit će tu povlast, ako za tri godine ne udovolje ovome propisu.

U obrazloženju ove svoje odredbe navodi sv. Otac među ostalim razlozima i ova dva, koje doslovce navodimo: Nam quae in philosophia S. Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionom genere, de quibus in utramque partem disputari licet, sed velut fundamenta, in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit..." „...christianae philosophiae sacraeque theologiae magistri probe meminisse debent, non idcirco sibi factam esse facultatem docendi, ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicent, sed ut iís doctrinas Ecclesiae probatissimas impertiant." (Sr. Acta Apost. Sedis VI. pag. 336. i sl.)

IV. **Kongregacija Studiorum** u savezu s gore pomenutim odredbama izdala je dne 27. srpnja 1914. dvadesetčetiri teze, za koje izjavljuje, da sadržavaju poglavita načela nauke sv. Tome Akvinca u filozofiji napose u metafizici, koje se u katoličkim školama običavaju predavati i braniti. Ovo su te teze:

I. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

II. Actus utpote perfectio non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

III. Quapropter in apsoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus et simplicissimus, cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur ac tamquam distinctis realiter principiis essentia et esse constant.

IV. Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogiâ tum attributionis tum proportionalitatis.

V. Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis sive accidentibus: ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

VI. Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.

VII. Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.

VIII. Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentiâ et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae materiae et formae nominibus designantur.

IX. Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur aut corrumpitur, nec ponitur in praedicamento, nisi reductive ut principium substantiale.

X. Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius, quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.

XI. Quantitate signata materia principium est individuationis i. e. numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

XII. Eadem efficitur quantitate, ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.

XIII. Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem seu partes heterogeneas.

XIV. Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt nec per se producuntur, sed sunt tantummodo

ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito eo ipso per accidens corrumpuntur.

XV. Contra per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

XVI. Eadem anima rationalis ideo unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

XVII. Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ob organo intrinsece independens.

XVIII. Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem, ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis quidditatibus abstractis a condionibus materialibus continetur.

XIX. Cognitionem vero accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non est intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.

XX. Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

XXI. Intellectum sequitur non praecedit voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.

XXII. Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, h. e. per ea quae facta sunt, ducto argumento ex effectibus ad causam: videlicet a rebus, quae moventur et sui motus principium adae-

quatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis ad primam causam incausatam; a corruptibilibus, quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis, quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universsi ad intellectum separatum, qui res ordinavit, disposuit et dirigit ad finem.

XXIII. Divina essentia per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

XXIV. Ipsa igitur puritate sui esse a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse uniuscunque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa. (Sr. Acta Apost. Sedis VI. pag. 383. i sl.).

V. **Commissio Pontificia de re biblica** izdala je dne 24. lipnja 1914. ova rješenja „de auctore et de modo compositionis epistolae ad Hebraeos" u formi odgovora na tri pitanja ili dvojbe.

I. Utrum dubiis, quae primis seculis, ob haereticorum imprimis abusum, aliquorum in Oriente animos tenuere circa divinam inspirationem ac Paulinam originem epistolae ad Hebraeos, tanta vis tribuenda sit, ut attenta perpetua, unanimi ac constanti Orientalium Patrum affirmatione, cui post saeculum IV. totius occidentalis Ecclesiae plenus accessit consensus; perpetuis quoque Summorum Pontificum sacrorumque Conciliorum, Tridentini praesertim actis, necnon perpetuo Ecclesiae universalis usu, haesitare liceat, eam non solum inter canonicas, — quod de fide definitum est, — verum etiam inter genuinas Apostoli Pauli epistolas certo recensere?

Resp. Negative.

II. Utrum **argumenta**, quae desumi solent sive ex insolita nominis Pauli absentia et consueti exordii salutationisque omissione in epistola ad Hebraeos, — sive ex eiusdem linguae graecae puritate, dictionis ac styli elegantia et perfectione, — sive ex modo quo in ea Vetus Testamentum allegatur et ex eo arguitur, — sive ex differentiis quibusdam, quae inter huius ceterarumque Pauli epistolarum doctrinam existere praetenduntur, **aliquomodo eiusdem Paulinam originem infirmare valeant**; an potius perfecta doctrinae ac sententiarum **consensio**, admonitionum et exhortationum **similitudo**, necnom locutionum ac ipsorum verborum **concordia** a nonnullis quoque acatholicis celebrata, quae inter eam et reliqua Apostoli Gentium scripta observantur, **eandem Paulinam originem commonstrent** atque **confirment**?

Resp. Negative ad primam partem; affirmative ad alteram.

III. Utrum Paulus Apostolus ita huius epistolae auctor censendus sit, ut necessario affirmari debeat, ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat?

Resp. Negative, salvo ulteriori Ecclesiae iudicio. (Sr. Acta Apostolicae Sedis VI. pag. 417.).



# Recenzije.

**Vlašić: Savremena biblijska pitanja. Rijeka 1914.**

Revni trudbenik na biblijskom polju O. Vlašić napisao je zgodnu i potrebitu knjigu, da uputi inteligentni lajikat u ispravno shvatanje znamenitih i teških biblijskih kvestija. Iza kratkoga uvoda dijeli knjigu u tri dijela. I. Biblija uopće. II. O nekim knjigama napose i III. Novovjeki nazori o Isusu Kristu.

Ja ću se dotaći samo nekojih pitanja s obzirom na N. Z. Čudim se, da se pisac obragjujući: „Biblija pri svijetlu modernih otkrića“ nigdje ne osvrće na djelo: Deissmann; Licht von Osten (Tübingen 1909.).

„Autencija, povjesnost, istinitost Evangjelja,“ bilo bi dobro, da je pisac doslovno citirao par klasičkih svjedoka iz prvih vijekova za autenciju.

Jednako trebalo je posvetiti više pažnje i unutrašnjim kriterijima.

Bojim se, da će čitalac teško imati jasan pojam o sinoptičkom pitanju pročitavši „Sinoptičko pitanje.“ Trebalo bi zgodnije i jasnije argumente grupirati, ovako je najednoč više kvestija nabačeno, kojih riješenje potpuno ne zadovoljava.

„Više nego je stalno, računajući po pripovijedanju četvrtog evangjeliste, da javno djelovanje Isusovo preseže

tri godine (četiri židovska vazma.)" Ne quid nimis.

Kad bi zbilja javno djelovanje Isusovo po Ivanu više nego li stalno trajalo tri godine, onda ne bi moglo biti pristaša dvogodišnje i jednogodišnje teorije. Auktor sigurno znade, da se počevši od sv. otaca tumači razilaze u determiniranju nekih Ivanovih svetkovina. A sâm Nisius, odlučni branitelj trogodišnje teorije, svršava najnoviju raspravu ovako: Als Schlussresultat aus obigen Ausführungen dürfen wir wohl feststellen, dass die Dreijahrtheorie, nicht zwar „als Dogma von allen Kanzeln gepredigt" werden soll, aber dass sie auf Grund der Evangelien und selbst der kirchlichen Tradition auch heute noch als wahrscheinlichere Ansicht erfolgreich verteidigt werden kann.[1]

Kad već pisac govori o „λόγια κυριακά" trebalo je malko obraditi to pitanje, a ne samo jednostavno ustvrditi: „Ali je jasno — to se iz konteksta razabire, a također iz knjiga sv. Pavla, — da Papija pod onim λόγια κυριακά misli cjelovito današnje Evangjelje Matejevo."

Ne će li gjekoji čitalac pomisliti: to je lijepo, no prijatelju, ja bih želio, da mi navedeš i dokaze.

„Četvrto evangjelje." Šteta, da nisu pomnije obragjeni unutrašnji kriteriji. — Trebalo je nadalje podrobnije raspraviti glavnije racijonalističke i modernističke nazore o četvrtom Evangjelju.

Bljistavi i zamamljivi argumenti modernista (Loisy) lahko mame i smućuju skeptičku modernu dušu. Ergo trebalo bi otkriti svu golotinju njihovih glavnih prigovora protiv našega divnog Evangjelja.

„Evangjelje i kulturni napredak" trebalo je krepčije istaći, kako se Evangjelje, upravo jer ga je donio i učio vječni λόγος, ne može protiviti pravom kulturnom napretku, te istaći njegove divne plodove za pojedinca i narode.

„Evangjelje i budizam." Prikazujući nezdrave plodove budizma mogao je auktor prikazati, kako ta lažna heretistička nauka nije mogla roditi nijednoga sveca; dok je kršćanska vjera kao najdivnija aktivna moć rodila i odgojila velikane kao: Benedikta, Franju Asiškoga, Franju Xaverskoga, Ignacija, Vinka Paulskoga i tolike druge, čiji duh i danas blagoslovno djeluje na raznom kulturnom području.

„Jedno poregjenje" sjeća me na Fonckovu sliku u polemici s Wahrmundom.

„Pojava Isusa Krista" mogla bi biti toplije obragjena, da se auktor više držao glavnih misli o Gospodinu u apologiji Hettingerovoj i Weissovoj.

„Isus — sin Josipa" čitam: „Kad na kojim mjestima u Evangjelju čitamo, da je Isus sin Josipov, treba znati, da to ne govore evanđ. u ime svoje „nego iznose mišljenje Židova." Evangjeliste Matej i Luka ističu, da je B. Dj. Marija po Duhu Sv. začela i rodila Sina Božjeg. No braneći odlučno djevičanstvo Bogorodičino, zovu (Mat.) Josipa časnim imenom „muž Marijin," a Mariju kako zaručnicom, tako i ženom Josipovom.[2] Izmegju Marije i Josipa postojao je legitimni brak.[3] Prema tomu je Josip, ako i nije rodio Isusa, zakoniti otac Isusov (sensu legali). Tim časnim imenom nazivlje ga i sama B. Djevica Marija.[4]

Zato čitanje u syr. sin. (Lewis,) ne mora biti heretičko, pače je kako Heer sudi izvorno, samo treba to mjesto dobro razumjeti. Heer prevodi ovo mjesto: Josip, za kojega je bila zaručena djevica Marija, dao je u knjigu rodoslovja (sefer toledot) upisati kao sina Isusa, koji se zove Mesija.

Židovima, a to je vrijedilo i za pokrštene Židove, vrijedio je kao genealoški dokaz samo registar rodoslovni muške descendencije u službeno zajamčenoj i prema tomu jedinoj pravnoj formi.

Matej dokazuje Židovima, da je Isus sin Davidov. A to je mogao samo onda, ako je naveo Josipa, pravoga potomka Davidova kao službeno priznatog oca božanskoga djeteta.

Stoga čitanje syr. sin. (Lewis) nije heterodoksno i predočuje najstarije čitanje, dok se još dobro shvatao duh

[1] Zeitschrift für katholische Theologie III. Heft 1913. p. 503.

[2] Mt. 1, 19; Mt. 1, 20. [3] Mt. 1, 24. [4] Luk. 2, 48.

genealogije. Ne niječe se tim čitanjem, da je Isus po Duhu Svetomu začet od Djevice Marije, već se jasno ističe djevičanstvo Marijino dodatkom: „ᾧ μνηστευθεῖσα παρθενος Μαριάμ.“[5]

Čujmo Knabenbauera: Legitur quidem in syn.: Joseph ... genuit Jesum; sed cum addatur: cui desponsata erat Maria virgo et 1, 18. seq. clarissime virginitas asseratur, patet genuit improprie sensu legali accipi, uti alias Joseph etiam pater Jesu vocatur sensu legali (Luc. 2, 48), Joseph vir Mariae vocatur ob ea quae v. 20, 24 narrantur.[6]

„Prvorogjeni sin Marijin i braća Isusova“ u tumačenju riječi „prvorogjenac“ bilo bi dobro, da se dotakao auktor i mističkog tumačenja. Uvjeren sam, da bi mnogi bio ushićen promatrajući značenje „primogenitus“ u Pavla.

„Proročanstva o Mesiji“ pisano je odviše općenito; trebalo je i navesti glavna proroštva i ukratko protumačiti. Isusovo uskrsnuće, trebalo je malko opširnije obraditi, naročito hipotezu vizija. (Visionstheorie).[7]

*Dr. Franjo Zagoda.*

**P. Michael von Neukirch, O. M. Cap. Die katholische Lehre von der Gnade in ihrer Schönheit und Harmonie. Herausgegeben von Stefan Bilger, Pfarrer. Freiburg (Schweiz): Canisiusdruckerei u. Verlag. 1913. U 8-ini Str. 332.**

Među mnogim pitanjima specijalne dogmatike osobito je važno ono o milosti (De gratia). Milošću bo postizavamo naš vrhunaravni konačni cilj: po sv. krštenju smo se u milosti preporodili, milost nas mora i kroz ovaj zemaljski život voditi, jedino milost može nas i u vječni život uvesti. Odatle i važnost milosti. Nego u pitanju milosti nalazimo mnogo poteškoća. Zato su se muževi svih vijekova naše kršć. ere bavili tim tako važnim, a u isti mah i tako teškim pitanjem. Stoga i nema dogmatičnog traktata, gdje se mišljenja bogoslovaca tako razilaze kao što u traktatu o milosti. K tomu se ima priključiti i drugi razlog t. j. što se na milosti temelji i moral: je li kriva nauka o milosti, kriva je i nauka o moralu. S ovih je razloga dakle opravdano djelo, koje hoće da predoči ponajglavnija tumačenja bogoslovaca i kuša ih k jedinstvu privesti. Ovo je imao na pameti i pisac, kapucin iz štrasburškog samostana, prije nego se dao na posao. Svoj zadatak obradio je ovako:

Na prvom je mjestu prikazao pojam, diobu, uzroke, narav i ljepotu milosti kao i zablude, što nastaju iz krivog shvaćanja milosti. Zatim slijede dva glavna odsjeka: u knjizi prvi je o aktualnoj milosti, a drugi o milosti habitualnoj. U prvom se odsjeku pisac bavi oznakom i potrebom milosti, njezinim odnošajem naprama slobodnoj volji te harmonijom četiriju sustava o milosti: tomizma, augustinijanizma, molinizma i kongruizma. Upozorujemo, da piščev uspješni pokušaj zbliženja svih tih sustava sačinjava novu tekovinu u bogoslovnoj književnosti. Tako se izjavila sva njemačka kat. štampa. U drugom odsjeku govori pisac o habitualnoj milosti ili o opravdanju s osobitim obzirom na njezinu bit i vlastitosti. Posljednje poglavlje govori o načinu, kojim možemo dobiti opravdanje putem dobrih čina. Uočimo li čitavo djelo, moramo da priznamo, da bi djelo zasluživalo osobitu preporuku bogoslovnih profesora, jer raspravlja o toli važnom i zamršenom pitanju s dubokim poznavanjem teoloških načela i teološke književnosti, a što je najglavnije za knjige ovakove vrsti, da se odlikuje i lakoćom stila i dikcije. Knjiga bi P. Michaela vrlo dobro poslužila i kao priručnik bogoslovnoj mladeži, jer bi iz nje posve lakim načinom mogla pojmiti milost u njezinoj — koliko se to dade — biti i u bogoslovnoj znanosti. Zato srdačno pozdravljamo djelo kapucina P. Michaela i želimo, da nas doskora i sa kojim drugim djelom obdari.

*A. L. Gančević, O. F. M.*

**J. Chrys. Schulte: Unsere Lebensideale und die Kultur der Gegenwart.**

[5] Heer: Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas cfr: Joseph und das Weihnachtsgeheimnis.

[6] Knabenbauer: Commentarius in evangelium secundum Matthaeum p. 45.

[7] cfr. Jocquier et Bourchany: La résurrection de Jésus Christ.

**Freiburg, Herder, 1914. str. XIV. + 255., cijena 3 K 36 fil.**

Kršćanstvo i današnju kulturu staviti u pravi snošaj, da ni kršćanstvo ni kultura kod toga ne trpe, jedno je od najvažnijih, ali i najtežih savremenih pitanja. Neke točke toga pitanja obragjuje Sch. u ovojem svom djelu. Nisu to doduše nove misli, što ih donaša, ali zasluga ide pisca u tom, što ih mirno, objektivno, otvoreno i stvarno pred nama razvija. Knjiga sadržaje sedam predavanja, koja je pisac sastavio „u raznim mjestima i u razno doba, te ih je držao pred naobraženim lajicima".

U prvom predavanju (str. 1—30): „Kako je s vjerom?" pokazuje autor, koju važnost ima vjera u životu, i premda „bacili nevjere leže danas u zraku" (str. 4.), ipak još ima žive vjere megju ljudima, makar se i kod njih javljaju dvojbe i duševne borbe. Zatim pobija današnje tri glavne struje s obzirom na vjeru: i to 1. onu koja misli, da se svijet dade i bez Boga rastumačiti; 2. onu koja nastoji religiju razjasniti čuvstvom; i 3. onu koja tvrdi, da Boga ne možemo spoznati (agnosticizam). Na koncu toga predavanja autor u kratko ali temeljito obragjuje pitanje: možemo li razumom stvoriti sebi sigurno svjetovno naziranje? i zakijučuje, da je vjera pretpostavka za razuman i ćudoredan život.

Drugo predavanje (str. 31—70), koje ima dva dijela, raspravlja o važnosti crkv. autoriteta za vjeru, kulturu i život. U prvom dijelu Sch. opravdava načelno crkv. autoritet te dolazi — vogjen F. W. Försterovim razlaganjem u djelu „Autorität u. Freiheit" — do zaključka, da omalovažavanje crkv. autoriteta dovodi do potpunog rasula vjere. Dakako ne traži se slijepa pokornost nego „rationabile obsequium". U drugom dijelu govori o opsegu crkv. autoriteta i dokazuje, da crkva nipošto ne zabranjuje znanstveno istraživanje, nego samo traži savjestan i ozbiljan znanstveni rad. U ovom odsjeku prikazuje i opravdava rad Pija X. te megju ostalim primjećuje „razni ljudski čimbenici, dapače pogriješke kao i razne nesavršenosti kod svakog se pontifikata mogu naći" (str. 57.). Ovo predavanje svršava pisac riječima konvertite A. Ruville-a: „Kad sam stupio u katol. crkvu prostrujilo me je sretno čuvstvo: sad sam napokon slobodan." (str. 69.).

Treće predavanje ima naslov: Katolicizam i duševni život (str. 71—103). Duševni život i znanstveni rad sasma se slažu s naukom evangjelja, za to Crkva nigdje nije znanost i umjetnost priječila, nego ju je dapače unapredila, kako to pokazuje povjest. Svakako ne valja mod. znanost precijeniti, a ako se pojavi konflikat megju religijom i duševnim životom sadašnjosti, treba vidjeti, da li je takova znanost ispravna, ili je li se možda u moje relig. nazore što kriva uvuklo, jer nije sve u teološkim nazorima kao ni u praktičnom kršć. životu apsolutna vjerska istina i obvezatna ćudoredna norma — mnogo toga je samo pobožno mnijenje ili od pregja baštinjeni relig. običaj (str. 91.). Isto tako će današnja znanstv. teologija mnoge nazore, koji su se temeljili na zastarjelim hist. i prirodoznanstvenim teorijama, zabaciti i prema današnjem stanju znanosti korigirati i modificirati (str. 90). Ali krivo je takogjer mod. znanost potpunoma zabaciti i hermetički se zatvoriti pred uplivom njezinim ili tvrditi, da je sve u mod. znanosti zlo i nevaljalo (str. 95). Slijedeću izjavu Sch. bi i kod nas gdjekoji mogao uzeti sebi k srcu: „Znanstveno djelo, koje širi bezvjerstvo, kao i umjetninu, koja se protivi ćudoregju, zabaciti ćemo s religioznog gledišta, ali mi nemamo pravo jedino stoga gledišta književnom djelu ili umjetnini svaku znanstvenu ili umjetničku vrijednost poreći" (str. 96). Ali i moderni naučenjak mora imati znanja u relig. pitanjima.

U četvrtom predavanju (str. 104—132) obragjuje pisac odnošaj izmegju religije, poduke i uzgoja. Crkva se je od vajkada brinula za odgoj mladeži, jer zna da je mladež budućnost društva. Za to i sada brani svoj upliv na odgoj, tim više što je pitanje odgoja danas manje riješeno no ikada (str. 106). Kršć. pedagogija ide za harmon. izobrazbom sviju sposobnosti (str. 117). A to ona i može „jer kršć. uzgojna načela su se rodila iz najdublje spoznaje biti i svrhe čovjeka; ona posjeduje psihologiju, spoznaju duše, kakove najoštriji mod. psiholog ne posjeduje" (str. 117). Ona ima i sredstava, koja uzgoj snažno podupiru.

U petom predavanju (str. 133—172): literatura i lektira, govori autor o tom, što i kako treba da čitamo. Ne previše, ni premalo, ali temeljito — a što čitaš neka bude dobro. Što smije čitati katolik? Sve što je dobro. Stoga je indeks, koji upozorava na ono, što nije valjano ili pogibeljno. Indeks je pedagoška naredba i uredba samoobrane Crkve, ali nipošto zapreka znanstvenom radu, jer svaki, koji se znanošću i književnošću bavi, lako dobije dozvolu za čitanje zabranjenih knjiga. U tom poglavlju obragjuje pisac još neka savremena pitanja, koja imaju spec. interes za Njemačku.

Šesto je predavanje (str. 173-214): katolik u gospodarstvenom životu sadašnjosti. Drži se, da su katolici u gosp. napretku sadašnjosti gdjegdje zaostali. To ima svoje razloge, a ti leže u kršć. etici i relig. vjerovanju katolika. Lijepo govori autor o dužnosti i ugodnosti rada. — Danas se teži za gosp. napretkom u svrhu obogaćivanja, a puštaju se s vida dublje, psihičke vrednote. Današnji gosp. napredak ima mnogo korisna i dobra, ali i zla. Razvoj između materijalne i duševne kulture nije harmoničan. Tu treba da započne djelovati kršć. etika.

Sedmo predavanje (str. 215—249) prikazuje katolika u socij. životu. Gosp. interesi su ljude sjedinili, ali to je tek na izvana, duševno jedinstvo — zar ga ima? „Kako je opor i neprijatan saobraćaj u zvaničnom životu — kao da zato živimo, da jedan drugom kamenje na put stavljamo (str. 218). Zatim govori o raznim oblicima saobraćaja. Tek onaj, koji je prožet pravim kršćan. duhom, shvatiti će prave ideale zajedničkog života i imati jakost da ih ostvari.

To su tek nekoje glavne misli uzete iz tih predavanja. Osim ovih ima cijeli niz drugih raznih savr. sentenca misli, nazora, koji su gotovo zanimiviji od samih glavnih misli. Valja još da napomenem, da se autor isključivo obazire na prilike u Njemačkoj, a to donekle smeta.

Opširno osobno, a napose stvarno kazalo čine djelo lako uporabivim.

*Dr. E. Leopold.*

**Menge Gisbert O. F. M.: Die Wiedervereinigung im Glauben. Ein Friedensruf an das deutsche Volk. Prvi svezak: Die Glaubenseinheit 8° (XXIV + 274 str.) 1914. Herdersche Verlagshandlung: Freiburg (Breisgau) ili Beč. Cijena: Mk. 3·80 (4·56 kr.); vez. u platnu: 4·60 Mk. (5·52 kr.).**

I ako je djelo franjevca Menge-a namijenjeno njemačkom pučanstvu, da ga privede na stazu vjere i ćudoređa, ne će ni Hrvatima škoditi, ako ga pročitaju, jer nam govori o jedinstvu vjere. Vrijedni je propovjednik P. Menge sa prvim svojim sveskom započeo niz poučnih predavanja, koja idu za tim, da putem vjere oplemenimo naš duh i naše srce.

Ovaj je prvi svezak podijeljen u dvije knjige, od kojih prva ima za naslov „Wert der Wiedervereinigung“ (1-162), a druga „Weg zur Glaubenseinheit“ (163-264). U prvoj se knjizi razlaže, zašto da se mi sjedinimo s katoličkom Crkvom. Razlozi su na dugo izvedeni. Među prvim se razlozima ističe svetost Crkve i pravi patriotizam. Da pisac bolje uspije u uvjeravanju, smatrao se dužnim da opiše kat. Crkvu kao nositeljicu kulture i blagostanja. Druga knjiga govori o načinu, kojim da se sdružimo s kat. Crkvom. Pri ovomu autor vidi mnoge zapreke, što priječe njegov narod k pristupanju u Crkvu. Slobodoumnost, neduboko znanje, predrasude i što ti ja znam drugo smetaju duhove u bistrenju pojmova. Zato pisac hoće, da raskrinka te moderne struje, koje za ničim drugim ne teže već za rušenjem njemačkog puka. Još pisac kazuje i tumači crkovne zakone, po kojima budemo li se vladali, sigurno ćemo spasiti sebe i sve svoje. U zaključku ovog prvog sveska osvrće se pisac na današnji položaj kat. Crkve u Njemačkoj i potiče prijatelje svojeg naroda, da se jednom svojski podadu vjerskomu radu i to organizacijom, koja ne dozvoljuje nikakove dogmatičke već samo političke i kršćanske snošljivosti.

Vrijednost ovog djela povećava to, što ga provejava domovinski zanos i kršćanska ljubav. I prvi je svezak za sebe cjelina, ali kad djelo bude završeno prama misli piščevoj, tad

će još većma se pokazati vrijednost njegova. Stoga želimo, da se djelo što prije privede kraju, dok međutim čitateljima na srce stavljamo, da se posluže ovom knjigom, koja će ih izvrsno poučiti, kako je jedino kat. Crkva kadra dati čovjeku ono mjesto u društvu, što bi ga svaki čovjek inače po već prirodnom pravu trebao da ima.

*A. L. Gančević. O. F. M.*

**Carević dr. Josip: Konstantin Veliki i kršćanstvo. Historijsko-filozofska rasprava. Napisao prigodom Konstantinova jubileja 313.-1913. Uz više dodataka i ispravaka pretiskano iz podlistka „Dana". Spljet 1913. Tisak Leonove tiskare. U 8-ni ima str. 148.**

Zgodna je bila misao piščeva, da ovakovim djelom proslavi uspomenu prvoga kršćanskog cara. I doista uspjelo mu je u obilnoj mjeri. Dobro je učinio, što je svoju raspravu objelodanjenu u podlistku novina sabrao u posebnu knjigu, jer će tako moći knjigu pročitati i oni mnogobrojni Hrvati, koji ne čitaju „Dana", a i ovi će ju moći sigurnije sačuvati i češće prelistavati. Pisac je napisao raspravu, i to kakove nismo vični čitati ni u podliscima ni u knjigama: to je rasprava, koja može služiti za uzor našim mlađim pregaocima, da iz nje nauče, kako se obrađuju pitanja ne samo historijska, već u opće znanstvena. Pisac postavlja tezu, obrazlaže ju dokazima, a na koncu pobija prigovore protivnika. Ovo je metoda skolastička, znanstvena, koja potpuno udovoljava našu želju za istinom. Tko se ovom metodom dobro umije služiti, iscrpi svoj predmet, sakupi sve najglavnije dokaze, sveže sve u jednu cjelinu, a na koncu s lakoćom obori sve prigovore i poteškoće, što se protiv glavne teze od strane protivnika nabaci. Tko ovakovu raspravu uzme da čita, taj knjige ne odlaže, dok je nije kao na dušak pročitao: tako je zanimljiva, tako privlači.

U ovom slučaju pisac protiv povjesničarâ Burckhardta, Ranke-a, Harnacka, Heinichen-a i dr. postavlja ove tvrdnje: 1. da Konstantina nisu poticali samo politički razlozi, da dade slobodu kršćanima; 2. da ga je na vojnu protiv Maksencija osokolilo čudnovato znamenje; i 3. da ga je u radu vodilo i snažilo kršćansko osvjedočenje.

Prvu svoju tezu dokazuje prvo tim, što je u početku IV. vijeka kršćanstvo bilo u očitoj manjini, kako uče povjesničari, koji su se tim pitanjem bavili i koje pisac redom i poimence navodi. Među ovima su i protivnici Harnack i Burckhardt. Napose u zapadnom dijelu carstva, u Italiji, Galiji, Britaniji i Hispaniji bili su kršćani rijetki i malobrojni razmjerno s ogromnim brojem pučanstva u carstvu (oko 100 milijuna). Za Dioklecijanova najokrutnijega progonstva, koje se dogodilo malo godina prije nego li će zavladati Konstantin, i ta manjina kršćana bila je malne uništena, izbrisana sa lica zemlje. Napose bila je vojska temeljito očišćena od kršćana vojnika, u koju svrhu izdao je Dioklecijan četiri edikta. Ako ovo progonstvo i nije uništilo Crkve, ali ju je silno izmrcvarilo i oslabilo tako, da u ono doba nije mogla zadobiti premoći ni zavladati carstvom, a još manje Konstantinu dati pobude, da se osloni na kršćanstvo s političkih razloga. To manje je bilo moguće, da se car Konstantin na to sklone, što je dobro znao, da su pogani silno mrzili na kršćane, što je poganska religija bila zakonima rimskih carera postavljena kao državna religija, i što je javno mnijenje bilo skroz zauzeto za poganštinu, a protiv kršćana. Te sve činjenice historijski neoborive potkrepljuje pisac mnogim dokumentima iz najstarijih pisaca. Dapače baš u to vrijeme cara Konstantina bio je u carstvu raširen kult božanstva sunčanog pod imenom Mitras pa se udomio i u carskom dvoru i postao nekom vrsti državnoga bogoslužja, što dokazuju još preostali spomenici i ostanci hramova. A to sve lijepo potvrđuje prvu tvrdnju, da se Konstantin nije mogao dati sklonuti od političkih, ljudskih, naravnih razloga da ostavi poganstvo i prigrli kršćanstvo, već da je tu imao upliva prst Božji. I doista je tako bilo.

Ovu drugu tvrdnju, da je car Konstantin imao čudnovato viđenje dokazuje pisac ponajprije filozofskom digresijom o mogućnosti i spoznaji čuda. A samu činjenicu viđenja do-

kazuje svjedočanstvom Euzebija, u kojega se vjerodostojnost i istinoljublje ne može dvojiti, jer je kao takav općenito priznat. Konstantinu, koji je svojim očima vidio znak križa na nebu, ne može se prišiti kao ozbiljnom mužu i ratniku, da ga je prevarila halucinacija, optička iluzija, san ili noćna vizija; a još manje se može protumačiti ovo nebesko znamenje naravskim načinom, da je to bio kolobar sunčani t. z. halon ili parhelij, jer od toga ne možeš složiti riječi: *τούτῳ νίκα*. Međutim osim direktnoga svjedočanstva Euzebijeva navodi pisac čitav niz indirektnih svjedočanstva i savremenih spomenika. Među onim prvima navode se Prudencije, Laktancij, Sokrat, Sozomen, Filostorgij, Evmenij, Nazarej i dr.; a među ove druge spadaju: znak sv. križa, koji je od onoga doba postao znakom kršćanstva: monogram Kristov; križ u ruci kipa Konstantinova; labarum ili ratna zastava, što ju dao načiniti car Konstantin; natpis na slavoluku Konstantinovom u Rimu; i napokon novci, koji su se od ono doba kovali u carskim tvornicama sa kršćanskim znakom. Ovaj srednji i najvažniji dio obrađen je najpomnije.

U trećoj tvrdnji, da je car Konstantin bio po osvjedočenju svojem kršćanin, pobija pisac racijonalističke historičare i dokazuje tezu 1. riječima carskoga edikta od 313., koj je izdan u Milanu i jedino poradi kršćana, kojima podjeljuje slobodu vjeroispovijedanja i kojima se oduzeta dobra vraćaju i nanesene krivice popravljaju; 2. zakonima, što ih je Konstantin za vrijeme svojega vladanja izdao u prilog kršćanstva, kršćanima podijelio poglavite povlastice što i danas postoje; 3. pismima, što ih je pisao, ter iz kojih proviruje kršćansko mišljenje, i 4. djelima, jer je podigao prve kršćanske crkve u Jeruzalemu, Betlehemu, Rimu, Carigradu, Nibomadiji i drugdje. Kraj ovih i ovakovih dokaza upravo se u ništa rasplinjuju prigovori, što ih protivnici podigoše, da prikažu Konstantina kao poganina.

Ovako se eto piše učena rasprava. Ova je metoda upravo sjajna i nenatkriljiva. *Učimo se ovako raditi.*

Imade u knjizi i nekojih nedostataka sitnih i malenih. Pisac rabi nekoje talijanske izraze kao munita (tal. moneta = novac), neput (tal. nipote = lat. nepos = nećak, sinovac), a to je nepotrebno. On rabi u tekstu kratice n. pr. rim. mj. rimski, Eutrop. mj. Eutropije. Ovakove kratice dobre su u opaskama, u privatnim bilješkama, ili kad se jedna riječ veoma često opetuje, ali u tekstu smeta čitatelja. Interpunkcije su slabe, kao kod talijanskih pisaca u opće. Pogrešaka tiskarkih imade mnogo, osobito u zadnjem dijelu, a toga u znanstvenom djelu ne smije biti. Ali, kako rekoh, ovo su sitnice, koje ne smetaju a da se djelo Carevićevo ne preporuči kao uzorna znanstvena rasprava, koja čitatelju pribavlja potpuno znanje predmeta, o kojem govori.

*Dr. Pazman.*

**Baudrillart Mgr. Alfred: Vie de Mgr. D' Hulst. Sa slikom. Tome Premier. Tome Second. U 8-ini sa 660 str. 1914. II. izdanje. U 8-ini 582 str. 1912. Cijena: 5 franaka. Nabavlja se kod: J. De Gigord-a, Editeur, — 15 Rue Cassette, — Paris.**

Pred nama su dva debela sveska Mgr. Baudrillart-a, rektora kat. sveučilišta u Parizu, o Mgr. D' Hulst-u, zasnovatelju i prvom rektoru istoga sveučilišta. Mgr. D' Hulst zbog svoje rijetke umnosti, zbog svojih svećeničkih vrlina, zbog svoje zamjerne djelatnosti bijaše jedno od najvrijednijih lica kat. Crkve u drugoj polovici XIX-og vijeka. On bijaše „prvi svećenik Francuske" kako pravedno kaže Mgr. Baunard, jer je proizveo, da tako rečem, umno proljeće u kleru nakon proglašenja slobodne više obuke u Francuskoj. Mgr. D' Hulst postade nesamo imenom i čašću rektor kat. sveučilišta u Parizu, dali djelom i zaslugom: on je propovjednik u crkvi Notre-Dame-skoj, on je zastupnik, on za 20 godina ulazi u sve javne sporove i rasprave doktrinalne i političke, filozofske i crkovne. On raspravlja na pr. bibličko pitanje, porijetlo modernizma, liberalizma itd. U jednu riječ: Mgr. d' Hulst je među prvima, koji su znali pridići naš savremeni naraštaj. Životopis takovoga čovjeka jest prava potreba. Toj je potrebi evo udovoljio sa dva opsežna sveska Mgr. Baudril-

lart, koji je najbolje mogao orisati žiće jednoga D' Hulsta, jer je on š njime u zajednici živio ništa manje nego 13 godina.

Zbog opsežnosti gradiva dosta će biti, ako navedemo samo poglavlja tih dvaju svezaka.

U prvom se svesku pretresuju slijedeća pitanja iz života Mgr. D' Hulst-a: mladost i odgoj; svećeništvo; politički rad za vrijeme kritičnih franc. prilika od 1866—1875; i intelektualni apostolat na pariškom kat. sveučilištu. U drugom pak svesku susrećemo podrobno razvijena ova pitanja: umni rad Mgr. D' Hulst-a i njegov utjecaj u savremena pitanja kao: liberalizam, neoskolasticizam etc.; njegovi politički i socijalni nazori od 1873—1896. o Crkvi i Državi; Mgr. d' Hulst, kao čovjek rada i kao svećenik.

Ovo djelo Mgr. Baudrillart-a pozdravit će najsrdačnije oni, koji se zanimaju za povijest kat. Crkve u zadnjoj četvrtini XIX. stoljeća. Izvrsno će doći i onima, koji ljube i koji se zanose za neutrudivim radom i samoprijegorom kat. velikana, među koje spada i Mgr. D' Hulst. Djelo je uspjelo, vrijedno preporuke, zanimljivo i poučno.

*A. L. Gančević, O. F. M.*

**Baumgartner Alexander S. J.: Geschichte der Weltliteratur: Prvi svezak: Die griechische und lateinische Literatur des klassischen Altertums.** 4. izd. u 8-ini: XII + 610 str. Cijena: Mk. 9; vez. 11·40 Mk.

Drugi svezak: **Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker.** 4. izd. u 8-ini: XVI+704 str. Stoji: nevez. 11·40 Mk.; vez. 14·40 Mk.

Treći svezak: **Die italienische Literatur.** U 8 ini: XXII + 944 str. Zapada: 15 Mk.; vez. Mk. 18. [Sva se tri sveska nabavljaju u nakladnoj knjižari: Herdersche Verlagshandlung: Freiburg (Breisgau) ili Beč.]

Odavna se osjećala potreba jednog povjesnog djela iz svjetske književnosti, koje bi bilo pristupačno i preporučljivo kat. javnosti. Ugledna kat. nakladna knjižara Herderova u Freiburgu doskočila je i toj potrebi. Gore navedena djela, sačinjavaju u savremenoj književnosti epohu i to s više razloga. Skoro sve dojakošnje publikacije ovog pravca ne bijahu često drugo, već gola pripovijest života i djela odnosnih književnosti bez osobitog osvrta na to, da li su književnici moralni i intelektualni hranitelji i vođe javnosti. Goli intelektualizam ne da se pojmiti bez morala. Odatle je neophodno nužno kad prosuđuješ književnika osvrtati se i na moralnu stranu. Moralna i intelektualna strana kod književnika mora da ide uporedo, da se popunjuju, jer je jedno bez drugoga krnjavo i loše. U naše doba opažamo struje, koje bi htjele zanijeti naše književnike samo intelektualnim, a ne moralnim pravcem. To ruši moralno-intelektualnu vrijednost našeg vremena. Tako se današnji književnici osvrću i na književnike starijih doba i ne pazeći na pravu svrhu književnosti. Zato i ne znadu, s kojeg se stanovišta ima procjeniti vrijednost književnika. Uzrok se takovu nedostatku nalazi u nedostatnim i manjkavim publikacijama književničke povjesti. Isusovac Baumgartner, započe prvi dubokom kritično-povjesnom spremom pisati povijest svjetovne književnosti ne samo s intelektualnog đali i sa moralnog gledišta. Dalekosežan je njegov plan, pa zato ga i nije mogao za svog života potpunoma izvesti. Ali ono što je izveo vrijedi suha zlata u kršć. književnosti. Nama katolicima ostaje on uvijek najsigurnijim vodičem kroz sve književnosti prošlih vijekova.

1. Die griechische u. lateinische Literatur des klassischen Altertums ili Grčka i lat. književnost u klasično doba. Prava se književnost pojavlja istom kod grčkog naroda, koji na osnovu svoje političke, kulturne i vjerske prošlosti oplođuje svijet eposima i elegijama, melskom poezijom i koralnom lirikom, s atičkom dramom, satirom i komedijom, sa govorništvom i filozofijom. Svakog poznatog grčkog književnika, pjesnika, govornika, povjesničara i filozofa karakteriše Baumgartner vrlo zabavnim koloritom njegove moralne i intelektualne vrijednosti i utjecaja. Razvitak čitave grčke

književnosti stoji pred našim očima i mi sami ćutimo se sposobnima zapaziti napredovanje ili padanje grčke književnosti. Klasična grčka književnost završuje u ovom djelu sa skučenjem Grčke pod rimsku vlast. Nakon prikaza grčke književnosti dolazi red na latinsku, koja se pojavljuje istom u trećem vijeku prije Krista. Rimska ili lat. književnost nije nego presađena grčka na rimsko tlo. Prvi su rimski književnici kao Livius, Andronicus i Cn. Naevius, Plautus prosti prevodioci grčkih djela. Odatle je lako prosuditi prve početke rimske knjige, ako dobro poznajemo grčku. Ropstvo rimske književnosti smetalo je prvim lat. piscima, da se uzdignu nad originalnu, ili da ustraju u oponašanju grčke duhovitosti. Kako se prvi dio ove knjige odnosi na grčku književnost (1—344), a drugi (345—556) na latinsku, to se pisac u trećem (557—604) povraća na slijed grčke književnosti za vrijeme rimskih careva. U ovo doba ispoljuje prvi grčki roman i novoplatonici. Tijekom cijelog svojeg raspravljanja o grčkoj i lat. književnosti zaustavlja se pisac kod pojedinih klasika, da pokaže njihov moralni napredak ili nazadak, s njihovim utjecajem na narod. Čitajući ovu knjigu uočivamo postepeni razvitak umnosti u čovječanstvu, a u isti mah i postepeni nazadak moralnosti, jer se je čovječanstvo sve to više gubilo u moru pokvarenosti i bezvjerja. I grčka i rimska književnost svjedokom je slabosti čovječje intelektualnosti, ako se ne uščuva prirodni moral.

2. Die lateinische u. griechische Literatur der christlichen Völker ili latinska i grčka književnost kod iršć. narodâ. Ovaj je svezak razdijeljen u četiri dijela i zahvaća cijelu povijest kršć. književnosti od Isusova nastupa u javnost pa sve do Pape Lava XIII. Prvi dio (1—225) donosi povijest književnosti na zapadu počam od apoštolâ do Kasiodora, čuvara starih i kršćanskih književnih proizvoda. Razvoji se starokršćanske grčke književnosti vide u apostolskim evanđeljima i poslanicama, u grčkim crkovnim ocima, u pokušajima kršćanske epike. Sa četvrtim stoljećem pada grčki jezik, a nadolazi latinski, koji postaje u kat. Crkvi službenim jezikom. Crkva mu postaje vjernom čuvaricom. U drugom dijelu (226—504) pisac nam riše lat. književnost u srednjem vijeku. Svi su važniji momenti istaknuti sa najtačnijim podacima iz raznozemnih krajeva. Treći dio (505—568) bavi se bizantinskom literaturom, koja nam je dala ne baš mnogo uspješnih djela. U zadnjem dijelu (569—689) pisac opisuje njemačke humaniste, latinske isusovačke drame, novolatiniste 17-og i 18-og vijeka, te latinsku pjesmu u 19-om stoljeću. I ovdje vrijedi ono, što smo gore naveli o primjeni piščevoj u ispitivanju i zaključivanju književnikove vrijednosti.

3. Die italienische Literatur ili Povijest talijanske književnosti. Ako se može reći, da je kat. Crkva djelovala na koju književnost, to pogotovu vrijedi za talijansku. Tal. književnost nadahnuta je i pitana ljudima kršć. vjere. Kat. svetinje uzdigle su tal. književnost nad sve ostale književnosti. Da ne zovemo druge svjedoke, sjetimo se Dante-ove „Divne Glume.“ Sa franjevačkom školom započima tal. književnost, a nastavljaju je prvaci u vjeri i u lijepoj knjizi. I ovaj svezak ima četiri dijela, od kojih: prvi traktira: o sredovječnoj i preporodnoj dobi (str. 7—255); drugi (256—518): o tz. „cvijetu renaissance“ i o „kasnijoj renaissanci“ tj. od god. 1500 do 1750; treći dio (519—816): o novoj dobi, kad profane znanosti napreduju; četvrti i posljednji se dio (817—918) zanima sa književnicima ujedinjene Italije (1870—1910). Rekao bi, da je piscu glavna svrha bila pri ovomu opisu: odnošaj kat. Crkve naprama tal. književnosti. Crkva je upravo njena stvoriteljica i podržavateljica. Rimski Pape u više perioda pravi su njeni Mecene i pravi zaštitnici tal. književnika. Otud se vidi i to, da kat. Crkva nije protiv lijepe i dobre, već jedino protiv ružne knjige, i da Crkva brani i zagovara sve ono, što je lijepo i dobro na svim poljima ljudskoga znanja.

*Mi* katolici ponosni smo, da je naš Baumgartner utro put novom načinu pisanja književne povijesti. Blagopokojni auktor mislio je tako opisati književnosti cijeloga svijeta, ali ga je posao survao prije nego što je bio kadar svoju velebnu zamisao dokončati. Svakako oni svesci, što su objelodanjeni, a od kojih mi samo tri gore

u prikazu iznesosmo, zauzimaju prvo mjesto u kršć. literaturi. Preporučujemo našim književnicima i bibliotekama, da si priskrbe Baumgartnerovu „Geschichte der Weltliteratur," jer je ovo djelo plod duboke piščeve naobrazbe i pravih kat. osjećaja u kritično-povjesnom proučavanju svjetske književnosti.

*A. L. Gančević, O. F. M.*

**Lovrić Bruno: Heortologija. Svetkovine Gospodinove u zapadnoj i istočnoj crkvi. Djakovo 1913. Tisak biskupijske tiskare, u 8-ni str. 264. Cijena 4 K.**

Djelo Lovrićevo svakako je nešta nova u bogoslovskoj literaturi. Ovo je prvo i poglavito, što mu se mora u pohvalu priznati. On je u ovom djelu nastojao prikazati jedan i to poglaviti dio crkvene godine t. j. Svetkovine Gospodinove — festa Domini — i to kako u zapadnoj rimskoj tako i u istočnoj grčkoj crkvi. Za taj svoj trud jamačno si je stekao zahvalnost dvostruku, od svećenstva latinskog i od svećenstva grčkog. Dobro je počeo s nedjeljom, koja je najstariji i najčasniji i vjekovječni festum Domini (Poglavlje I.) Raspravlja za tim redom o svetkovinama božićnog ciklusa (Pogl. IV.) uskrsnog (Pogl. VII.) i duhovskog (Pogl. VIII). Spominje dakako doba predbožićno, advenat (Pogl. III.), preduskrsno i to korizmu (Pogl. V.) i veliki tjedan (Pogl. VI.), dok u pogl. II. govori o osobitostima crkvene godine.

Rado priznajemo, da je pisac doista veliki trud uložio u to svoje djelo, i da je mnogo koristio ovim svojim trudom. A kako već rekosmo, on je u hrvatskoj bogoslovskoj knjizi stvorio nešto nova na polju liturgike, pa nije čudo, što ovo djelo nije dotjerano. Jer prvo to je samo jedan dio heortologije; manjkaju sva festa beatae Virginis i festa Sanctorum. Dapače i nekojih svetkovina Gospodnjih nema, kao n. pr. svetkovine presv. Imena Isusova. Sada bismo morali očekivati, da će pisac izdati i drugi dio svoje heortologije i raspraviti svetkovine Bogorodičine, sv. anđela i svetaca. Drugo valjalo je najprije izraditi općeniti dio crkvene godine, a onda se spustiti na pojedine svetkovine. Tako bi i razdioba djela bila preglednija, logičnija i naravnija. U poglavlje I., koje radi o nedjelji, ne spada § 1. o razdiobi svetkovina u opće. A poglavlje II. nespretno je razdijeljeno u troje : octavae, vigiliae i quatuor tempora. Prvo spada u općeniti dio k svetkovinama, a drugo i treće također u općeniti dio, ali među poste, gdje se ne smije ispustiti korizmeni post pa ni adventski po gotovo, kad se nabrajaju svi posti istočne crkve. Treće, historijski dio heortologije pomiješan je s liturgijskim, a to dvoje valjalo je svakako pod različite § ili barem točke staviti. Držim, da bi historijski pregled pojedinih svetkovina imao biti jedan i za zapadnu i za istočnu crkvu. A kod liturgijskoga dijela ne spada u heortologiju liturgijski tekst, kako to auktor imade kod nekojih svetkovina istočne crkve, n. pr. kod 1. ned. posta, kod IV. ned. posta, vel. subote, uskrsa i Spasova, gdje navodi čitave tropare, hirmose, ode i kondake. Dosljedno morao bi kod lat. liturgije navoditi prefacije, himne, antifone i cantica. Tekst spada u liturgikon, u misal i druge liturgijske knjige. — Čudim se, kako je auktor nabrajajući (n. str. 13. i sl.) svetkovine 1. i 2. classis ispustio među prvima veliku subotu i duhovski utornik, a među drugima Obrezanje? Premda nije točno ubrajati tri posljedna dana velikoga tjedna među svetkovine, jer to su feriae. A kod nabrajanja svetkovina nema reda. Najprije dolaze festa primaria a onda secundaria. Takav red imade na početku brevijara. A među prvima i drugima najprije festa Domini, onda Beatae V. M., onda Angelorum, S. Joannis Bapt., S. Joseph., Ss. Apostolorum i t. d. To je ordo sec. dignitatem personalem. Među svetkovinama višega stepena — to su duplicia maiora — (na str. 14.) dolaze dvije svetkovine Prikazanja Bogorodičina. Držim, da je trebalo razlikovati praesentatio BMV. od Apparitio BMV. Immaculatae. Ova druga svetkovina je ukazanje bogorodičino (u Lourdesu). To isto vrijedi i za svetkovu „prikazanja" sv. Mihovila Arhangjela. Vidi na pr. Ivekovićev rječnik o značenju riječi prikazati i ukazati. Među ovim svetkovinama ima i jedna nepoznata: Bl. Dj. Ma-

rija od Otkupljenja. Ta se ne slavi in kalendario universalis ecclesiae. Šteta je i to, da je pisac dao štampati knjigu u maloj tiskari, koja nije spremna za izdavanje znanstvenih djela. Za to je i vanjština knjizi dosta neugledna. To žalimo. — Ali kraj ovih manjaka ovo djelo može biti veoma korisno čitatelju, za to ga ipak preporučujemo to većma, što je pisac u to uložio i veliki trud i velike žrtve.

*Dr. Pazman.*

**K. Krile: Uspomene iz svete zemlje. Izdao komisarijat svete zemlje. 1914. Tiskara C. Albrechta u 8-ni ima str. XII+232. Sa 80 slika, osim naslovne, sa tlorisom grada Jeruzalema i sa dva zemljovida. Cijena K 4. uvez.**

Ova je knjiga putopis, koju je sastavio prof. Krsto Krile iz Dubrovnika na temelju uspomenâ, što ih je sam pisac na svom putovanju u sv. zemlju god. 1911. sa sobom ponio i na temelju djela izdanih od drugih putopisaca, koji su o sv. zemlji pisali. Izdao je pak tu knjigu komisarijat sv. zemlje u Zagrebu, kad se spremalo prvo hrvatsko hodočašće onamo da pođe. Već su bile sve priprave za put u jeku, kad ali buknu rat i — putovanje postalo nemoguće. Kako pisca tako izdavatelja ide velika zasluga, što se je hrvatska književnost obogatila novim djelom. Za to će i piscu i izdavaču osobita zahvalnost hrvatskoga naroda biti najmilija nagrada za veliki trud i još veći trošak.

Prof. Krile je dosada mnogo putovao i već više putopisnih djela izdao, pa je već dobro poznat kao vrstan putopisac. Rekao bih, da je ovo djelo ipak najbolje od svih dosađanjih. Piscu teče pero, potpuno svladava hrvaštinu, stil mu je elegantan. Njegovo pripovijedanje je poučno, zanimljivo, jer on odabire od mnogobrojnih utisaka i historijskih događaja najvažnije, zgodno ih reda i sabire u potpunu cjelinu. Njegovo opisivanje gradova, mjestâ, crkvî, kapela nikada ti ne dosadi, jer on i tu pazi na glavne stvari, a s porednima će samo katkada zasladiti štivo. Zgodno je i to, što je historijske crtice o pojedinim gradovima i hramovima već i razlikom u tisku (petit slova) odijelio od opisa, tako te čitaoc, komu se žuri, ili kojega ne zanima historija, može bez poteškoće preskočiti prvo i čitati samo drugo, a da ni ne osjeti kakove praznine. Ne trebam ni spominjati, da pisac pokazuje vanrednu svoju erudiciju u tom djelu.

Drugo je, što ovu knjigu osobito preporučuje i za što se, ako se ne varam, imademo zahvaliti više izdavaču nego li piscu, jesu mnogobrojne slike. Ovih imade, kako spomenuto u naslovu, 80, a od njih je opet ogromna većina t. j. 68 na sjajnom papiru otisnuta, tako te razborit čitaoc, koji prelista onu knjigu kod kuće, dolazi u svetu zemlju već kao stari znanac, a ne kao stranac, koji se samo zabezekne, kad stupi u koji hram, i ne zna kamo bi gledao. Dapače one ilustracije poučavaju više, kad ih kod kuće mirno motriš i o njima razmišljavaš, nego li sam predmet, koji svojim očima na licu mjesta gledaš, jer nemaš vremena, da ga pravo promotriš, kad je vrijeme za gledanje kratko, a i suputnici ti smetaju i bune te. Ove su slike, rekao bih, važniji dio knjige od samoga teksta, jer zadovoljuju i one, koji ne mogu na putovanje, pa im se čini, kao da su i bili u sv. zemlji, nakon što su ovu knjigu pročitali i slike razgledali. Trošak za te slike naplaćen je ovom koristi, što ju pružaju čitačima. Osobito valja istaći i to, da na početku knjige imade velika krasna slika, koja prikazuje čitav Jeruzalem, gledan sa Maslinova brda. I tloris grada Jeruzalema je lijep ures knjige i velika pomoć putniku, koji znade čitati one znakove. I dva zemljovida dodana su na kraju knjige: zemljovid onih krajeva, kroz koje vodi put iz Trsta u Palestinu i zemljovid Palestine i grada Jeruzalema i okolice. Zato je dobra misao bila izdavača, da ove zemljovide pridoda, jer putnika mnogo pomažu, a knjizi veću cijenu daju. A da se vidi, da ova knjiga nije kakavgod putopis, već priručnik pobožnog hodočasnika u sv. zemlju, imade dodatak sa psalmima, molitvama i ulomcima iz sv. evangjelja, što se običaju čitati ili pjevati, kad se dođe na dotično sveto mjesto.

Jedno samo imam da prigovorim piscu, što rabi prečesto latinske izraze,

tradicija, definitivno, kultura, apatija rezultat i dr. pa ih onda prevodi na hrvatski i taj prevod stavlja u zaporku. Mene to smeta. Kad se radi o izrazima, za koje pisac predmnijeva, da ih čitave ne će razumjeti, neka ih izbjegava; a one, kojima se ne možeš ugnuti, jer su termini tehnici, kao apsida, mensa i t. d. onda se u opasci dotični izraz protumači. Ali taj nedostatak jedva će umanjiti ma što na vrijednosti knjige, koju toplo svima preporučujem.

*Dr. Pazman.*

**Der Priester und die heilige Messe vom hl. Alfons Maria von Liguori. Betrachtungen und Anmutungen als Vorbereitung und Danksagung auf das göttliche Opfer. Uebersetzt aus dem Italienischen und mit Zusätzen vermehrt von Fulgentius Colli S. I. Innsbruck 1914. Druck aus Verlag von Fel. Rauch (L. Pustet) u 16-ini ima str. 152. Vezano K 1'50.**

Ova mala knjižica sadržaje zbirku molitava i razmatranja, razdijeljenu prema danima sedmice, što ih je sveti Alfonso što napisao a što sabrao od starijih, da podade svećenicima zgodan priručnik, kako će se valjano pripraviti za najuzvišeniju službu sv. mise i kako će se poslije mise dostojno Bogu zahvaliti za to neizmjerno dobročinstvo. Ako nema vremena za dulju pripravu a ni za dostojnu zahvalu, što se kod kuratnoga svećenstva češće može dogoditi, zgodno opaža prevodilac u predgovoru, da se može priprava obaviti i u predvečerje, prije nego li se pođe na počinak, a tako isto i zahvala može se u takovom slučaju obaviti i kasnije preko dana. Premda je ova knjižica njemački napisana, preporučuje se.

*Dr. Pazman.*



# Pregled časopisâ.

**Hrvatska straža.** Za kršćansku prosvjetu. Časopis namijenjen filozofiji i drugim znanostima. Glasilo Leonova društva u Senju. Urednik Dr. Ante Alfirević. Rijeka 1914. God. XII. Br. 5. i 6. Dvije važne pojave. — Interkonfesionalizam u svojoj biti. — F. J. Milošević fr. konv.: Naturalistički vitalizam prema novim biološkim uspjesima. Dr. O. P. Grabić: Kant i Duns Skot. — Beletristika „Matice Hrvatske" god. 1913. — Dr. A. Mahnić: Interkonfesijonalizam pogledom na pojedine grane javnoga rada. — Dr. Alfirević: Radničko osiguranje. — Dr. D. K.: Golotinja i tjelesne dražesti u kršćanskoj umjetnosti. — Dr. Alfirević: Spiritizam iz bića četvrte dimenzije. U svakom broju osim toga: Upiti i odgovori. — Nova et vetera. — Fiat lux. Bilješke.

**Vrhbosna.** Katoličkoj prosvjeti Sarajevo 1914. Godina XXVIII. br. 12.-19. Izdaje kaptol Vrhbosanski. Uređuje Dr. Antun Buljan. Br. 12. O. Ambrozije Bačić. O. P.: Kroz vijekove. Jedna stranica iz povijesti papinstva (Nastavlja se i svršava u dvobr. 13. i 14.) — Vlad. Bakotić: Svećeničko zvanje u naše doba. — Dr. Miroslav Matijaca: Izbor pape. (Nastavlja se u dvobr. 13. i 14. a svršuje u br. 17.) — Fulgencije del Piano — Tomasović: Iznad zvijezda. (Nastavlja se u dvobr. 15. i 16. i u br. 18.) — Dr. Josip Walter: Katolički svećenik (Nastavlja se u br. 17. i 19.)

— Br. 13. i 14. Nasljednik prijestolja Franjo Ferdinand i vojvotkinja Sofija Hohenberška. — Ilija Gavrić: Najteža kušnja družbe Isusove. (Nastavak i svršetak u dvobr. 15. i 16.) — Dragan Čelik: Misije družbe Isusove nakon obnove reda. (Nastavak i svršetak u dvobr. 15. i 16.) — Br. 15. i 16. I. C.: Letimičan osvrt na prošlost hrvatskih Isusovaca. — O. Urban Talija: Religiozna ehepsa i kršćanska apologetika. (Nastavlja se u br. 18., a svršava u br. 19.) — Ante Mesner: Sitne uspomene sa Balkana. (Nastavlja se u br. 17. 18. i 19.) — Br. 17. Papa Pijo X. Uspomeni visokog pokojnika. — Br. 18. Benedikt XV. — Juraj Dobrenić: Društvo malenih službenika presv. Sakramenta. Br. 19. Slobodno-zidarske spletke u Belgiji. — U svakom broju osim toga Dopisi. Vjesnik i Prosvjeta.

**Kršćanska škola.** Pedagoški i didaktični list. Glasilo hrvatskoga katoličkoga katehetskoga društva. Zagreb 1914. God. XVIII. Brr 5-8. O. E. Firšt: Temperamenti i značaj (Nastavlja se u br. 6. i 7. svršava u br. 8.) — D.: Reorganizacija šegrtskih škola. — J. Ćuk: Borba za školu u New Schehiru. — Valentin Canjko: vjeronaučna obuka u ženskim stručnim školama. — Književni pregled. — Vjesnik.

**Našao misao**. Izdaju hrvatsko-slovenski franjevci. Uređuje Dr. J. Jelenić. Sarajevo 1914. God. XXVIII. (nekoć „Serafinski perivoj") br. 6-9. — Fra. J. Markušić: Sa kvarnerskih žalova na hrvatsko-slovenski katolički kongres u Ljubljani. — Dr. Fra. Petar Grabić: Novi oblik misli i vjere (Kritika nazorâ dra. A. Bazale i pjesnika A. Aškerca). Dr. P. Gvido Rant: Protestantizem in frančiškani kranjske kustodije. — Dr. Blažević: Najnoviji hrvatski djelomični prijevod N. Zavjeta. — Narcis Jenko: Čas stravanja (Pripovijeat). — Dr. J. Jelenić: Sikstinska kepela (obzirom na umjetnost). — Dr. o. Dragan Ikić: Pojam vremena i njegovo gramatičko označivanje. — Fra. Arkangjeo Brković: Franjevačka povjest u „Božanstvenoj komediji". — Prijegled. — Bilješke.

**Časopis katolického duchovenstva.** Orgán vědeckého odboru akademie křestanské v Praze. S podporou „Dědictui sv. Prokopa" v Praze. Redaktoři: Dr. F. Krystůfek. Dr. J. Tumpach. Dr. A. Podlaha. God. LV. (LXXX.) 1914. Br. 6. i 7. — Dr. Ant. Vřestal: Uprava věcneho kalendáře a velikonočni datum. — P. Josef Pejška C. SS. R.: Rád Pavlínů Poustevníkův a jeho činnost mezi Slovany. (Nastavak) 12. Činnost Pavlinů v klašteře obořištském. 13. Boj charvatských Pavlinů za svou samostatnost. 14. Nasilný zânik řádu pavlinského. — Dr. Rudolf Zhaněl: Nový branný zákon. (Nastavak) Prava a povinnosti z něho plynouci, se zvlaštnim zřetelem ke stavu duchovnimu. — Dr. Eugen Kadeřávek: Slovo Boži názvem Syna Božího. Dr Josef Slaby: Vykopavky v Samaři. Dr. Josef Smrček: Společenské problemy v listech sv. apošt. Pavla. — Dr. Jos. Novotný: „Za svobodu svědomi" (Nastavak). — Dr. Ant. Kubíček: Obsazováni papežské stolice uprostřed stoleti XI. (Nastavak). — Dr. Jan Koneč-

ný: Božská a lidská moudrost v knize Přislovi. Filosoficho exegeticka maha. — Dr. Jos. Foltynovský: Sv. Jeronym u. rozepřích origenských. Směs.

**Zeitschrift für katholische Theologie.** III. Quartalheft 1914. imade ovaj sadržaj: Dr. Konrad Graf Preysing: Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts. — Augustin Arndt S. I.: Die Sekten der russischen Kirche. — Karl Six S. I.: Descartes im Jesuitenkolleg von La Flèche. — Josef Stiglmayer S. I.: Synesiu von Kyrene, Metropolit der Pentapolis. — Literaturberichte. A. Übersichten. B. Rezensionen und kürzere Anzeigen. — IV. Quartalheft 1914. sadržaje ove članke: Michael Hofmann S. I.: Papst Pius X. — Dr. Andreas Eberharter: Die neueren Hypothesen über die habräischen Patriarchen Abracham, Isaak und Jakob. — Karl Six S. I.: Die Gottesbeweise Descartes' in der Kritik seiner Zeitgenossen. — Literaturberichte. Analekten. Kleine Miteilungen. Register Liter. Anzeiger.

**Stimmen aus Maria Laach.** Katholische Blätter. Freiburg i. B. Herder. Jahrg. 1913./14. Bd. LXXXVII. 1. 2. 3. Nostitz-Rieneck: Sonnenaufgänge Gottes. — Lehmkuhl: Die Communion der Kleinen.— Cathrein: Bange Sorgen um die Zukunft der Familie. — Krose: Ein erfreulicher Fortschritt in der kirchlich. Statistik. — Hagen: Die Gregorianische Kalenderreform. — Acker: Die Kunst der Tendenz in der Jugendschrift. —. Kreitmaier: Moderne Seele u. moderne Kunst. — Dunin-Borkowski: Kirchenstreik u. Weltkirche. — Cladder: Johannes Zebedäi u. Joannes Markus. — Reichmann: Ordenscensur u. persönliche Verantwortlichkeit i. d. Gesellschaft Jesu. — Saedler: Freideutsche Jugend. — Browe: Lichtspieltheater. — Overmans: Claudels Visläne u. Hauptmanns Odysseus. — Muckermann: Aus Björnstjerne Björnsons Todesjahr. — Die Redaktion: Der „integrale“ Katholicismus. — Dunin-Borkowski: Kirchenflucht u. echte Christenart. — Pirngruber: Synkretismus. — Huonder: Die natürlichen Faktoren der Weltmission. — Pfülf: Ein Vertreter Preussens im Kaiserreich Brasilien. — Noppel: Jugentliche Rechtsbrecher unter der Herrschaft der Päpste. — Dahlmann: Ein literarischer Pionier des modernen Japans. — Svaki broj donosi još i: Rezensionen — Bücherschau — Miszellen.

**Biblische Zeitschrift.** III. Heft. Freiburg im Breisgau 1914. *Inhalt:* Grimme: Das älteste hebräische Manuscript. — Van Sante: Le psaume 110 (Vulg. 109.) „Dixit Dominus.“ — Döller: Zu 3 Kg 29, 31. — Vogels: Zur „afrikanischen“ Evangelienübersetzung. — Haensler: Nochmals zu Apg. 2, 4. — Bibliographische Notizen Mitteilungen und Nachrichten.

**Theologie und Glaube.** 7. Heft. Paderborn. Stölzle: I. M. Sailers religiöse Entrichtung. — Homeis: Eeuckens Stellung zum Christentum. — Strącke: Priester und Jugendpflege. — Baur: Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Joh. Chrysostomus. — Kleine Beiträge. — Erlasse und Entscheidungen. — Aus der Theologie der Gegen-

wart. Umschau in Welt und Kirche. Literarischer Anzeiger.

**Der Fels** (prije „Apologetische Rundschau“). Das Organ der Central-Auskunftstelle der Katholischen Presse (C. A.) Frankfurt am Main, 1914. K 6·75. 9. Jahrg. Nr. 18—24. — Dr. Mentrop: Der „wirtschaftliche Niedergang der kath. Nationen.“ — Dr. Kaufmann: Der intergrale Katholicismus. — Dr. Felder: Die Ursachen des Geburtenrückganges. — Indexdekrete. — v. Ow: Zeichen des Weltendes. — Prof. F. X. H.: Die Sammlung der sogenannten gebildeten Katholiken. — Prof. A. v. Ruville: „Wiedervereinigung im Glauben.“ — S. Sigmund: Die Moderne Philosophie vor dem Spiegel. — Univ. prof. Seitz: Die Jesuitenfrage. F. Steffen: Religion u. Feuerbestattung. — † Papst Pius X. — Dr. Kaufmann: Soldatentod — Martyrtod. — S. Sigmund: „Die Kunst der Weltanschauung.“ — Univ. prof. Seitz: Die Fabel v. der Kometenbulle. — Hilfsbereitschaft der Geistlichen. — Univ. prof. Seitz: Theologie als freie Wissenschaft. — Dr. v. Boetzelaer: Die Moral des Krieges. — A. S. P.: Wie lange war die Kirche ohne Papst. — Dr. Huber: „Der Begriff der Vaterlandsliebe“ nach Thomas v. Aquin. — Krieg und Klerus. — U svakom broju dolaze još sitni prinosi s naslovima: Rüstzeug; — Abwehr; — Bücherschau.

**Revue Biblique Internationale.** No. 2. Paris — Rom 1914. *Sommaire:* Hoonacker: La date de l' introduction de l' encens dans le cult de Jahve. — Lagrange: La conception surnaturelle du Christ d' apres saint Luc. (fin.) — Nan: Une deuxième apocalypse grecque du saint Jean. — Mélanges. — Chronique. — Recensions. — Bulletin. —

**Revue pratique d' Apologétique.** IX. Annuée. Tome XVII. No. 205. — Tome XVIII. No. 212. 15. Juillet 1914. Godišnje 12 franaka Paris G. Beauchesne. Rue de Rennes 117. — Grandmaison: Jésus Prophéte. — Verdier: La casuistique contemporaine et M. Bayet. — Tonzard: La Pâque juive. — Baudrillard: Lesêtre. — Mainage: Les mouvements de conversion. — Caivet: L' art de Louis Veuillot. — Pinardel: L' effondrement de M. Aulard. — Fillion: La dévotion à Marie et le protestantisme orthodoxe. — Bruneteau: Contre et pour la liberté de l' enseignement chrétien. — Mainaige: Conversion et Névrose. — Lesêtre: La preuve de la divinité de Jésus-Christ dans l' Evangile. — Plus: Notre temps et l' intelligence de l' état de grace. — Van der Elst: Adversaires et défenseurs de Lourdes. — Folghera: Ce qu est l' anglicanisme. — Durand: La foi de Pâques. — Guiraud: A quoi servaient les biens écclesiastiques sous l' ancien régime. — Mainage: Conversion et subconscience. — Bruneteau: De quelques théories éliminatrices du miracle. I. Spinoza. — Aubray: Bronage et ses martyrs. — Besse: La liturgie catholique. — Svaki broj ima pored ovog sadržaja strogih znanstvenih članaka još i: Informations I. Faits. II. Apologétique an jour le jour. — Chronique.

— Revue des revues. — Bibliographie. — Petite correspondance apologétique.

**America:** A. Catholic Review of the Week. Godišnja pretplata iznosi 4 dolara (oko 20 K a. vr.), a nabavlja se kod: The America Press (59 East 83rd Street) New York City U. S. A.

Minulog se je travnja navršila peta godina, otkad izlazi ovaj tjedni časopis. Prvi ga je zasnovao učeni isusovac Wynne, sada izdavač kat. enciklopedije, u svrhu da širi zdravu nauku među otmenijom i učenijom javnosti. Program je opsežan, jer se je tim htjelo doskočiti velikoj javnoj potrebi, tomu naime, da nam se u jednom tjednom pregledu iznosi sve ono, što se zbiva u književnom svijetu u odnosu sa kat. Crkvom kroz jedan tjedan. Prema tomu je raspoređaj pojedinog broja revije ovaj: Kronika ili političe vijesti iz svijeta (Chronicle); Dnevna pitanja (Topics of Interest). Dopisi iz svega svijeta (Communications); Članci iz uredništva (Editorial); Književnost (Literature); Odgoj (Education); Znanost (Science); Sociologija (Sociology); Bilješke i tumačenja (Notes and Comments). Pojedini broj zahvaća ravne 24 stranice u četvrtini sve samih članaka. Pod pojedinim odsječcima nalazi se poučnih članaka, što pišu ljudi amerikanskog kat. svijeta. U uredništvu se nalaze sami Isusovci i to na broju njih dvanaest. Shvatljivije, da list mora izvrsno marširati sa svakog gledišta. Sadašnji je glavni urednik: Richard H. Tierney; tajnik: Walter Dwight; blagajnik: Michael J. O' Connor. Mi započimamo prikaz poizbor članaka iz šeste godine t. j. od 18. travnja tek. god. Usput nuzgredno spominjemo, da se godište révijino sastoji od dvie perijode ili dva polugodišta, odatle i oznaka pojedinih brojeva.

Svez. XI. No. 1.: Fisher: Scripture and Immorality (Dokazi besmrtnosti duše iz sv. Pisma). Copus: Catholic Schools of Journalism (Potreba osnutka kat. školâ za novinstvo). Waldron: Economy of Time in Education (O kat. odgoju). — No. 2.: Woods: A Bishop and Others, and Capital Punishment (Biskupi i smrtna kazna). Chester: The Becoming in Womanhood (Treba odgajati ženski svijet u kat. duhu). — Mo. 3.: Waring: The Príest in the Army (Potreba svećenika u vojsci). Tierney: The Body of Man and Ape (Sličnost čovjeka i majmuna). Th. Walsh: The Young Man in Literature (Kakav da bude mladić naprama svojem književnom radu). — No. 4.: Mc. Faul: More Brave Men needed (Kakovih muževa trebujemo?) Woods: Liberty and Licende (Što je sloboda, a što li sloboština ili raspuštenost). — No. 5. Woods: Some Ethics of War (Etični nazor o ratu). Kenny: Catholics and the Flag (Ljube li katolici domovinsku zastavu). No. 6.: Mc Nichols: Advertising Religion (Potreba vjere). Hussleín: As an Angel of Light (Kat. ideja prama socijalizmu). — No. 7.: Husslein: A Canonized Teacher of Social Reform (Sv. Antonin i socijal. obnova). Wright: A Plea for Christian Authors (Uvađajmo i prve kršć. pisce kao klasike po školama). — No. 8.: Mansfield: Catholic Lawyers and Divorce (Katolici u borbi protiv bračne rastave). Smith: Two Attitudes

toward Charity (Riješenje socij. problemâ putem ljubavi).

**Petrus-Blätter**. Izdaje: Petrus Verlag-Trier (Njemačka). Godišnja pretplata 8 Mk.

9. svibnja: Dem Gedächtnis des grossen Kardinals (Nastavak). Die Charwoche beim Heiligen Grabe. — 13. svib.: Emerit: Die Gehorsamspflicht der Katholiken gegen ihre kirchlichen Oberen. Dem Gedächtnis des grossen Kardinals. (Konac o stož. Koppo). — 20 svib: Holzamer: Die Ablehnung katholischer Grundsätze für das politische Leben. Die Interkonfessionalität der Windthorstbunde. Castel: Vom Apostelfürsten und Statthalter Christi. — 27. svib.: Schopen: Hermann v. Mallinckrodt. Ornecki: Katholiken-Verfolgung in Russisch-Litauen. Buchholz: „Damit alle eins seien". (Slijedi).

2. lipnja: Weiss: Die Allgemein-Verbindlichkeit des Moral- und Sittengesetzes. Buchholz: „Damit alle eins seien" (Konac). Die Ansprachen Sr. Heiligkeit Papst Pius X. — 9. lip. Gegenwärtige Lage der Katholiken in den Balkanländern. (Slijedi). Holzamer: Unentwegte Entkonfessionalisirung (Nastavlja se). — 16. lip.: Gegenwärtige Lage der Katholiken in der Balkanländern. (Nastavija se). Holzamer: Unentwegte Entkonfessionalisierung. — 23. lip.: Gegenwärtige Lage der Katholiken in den Balkanländern (Svršetak prikaza o katoličanstvu u našim pokrajinama). Die Fachvereine nach den päpstlichen Erlassen (Slijedi).

**The Catholic World:** Časopis za opću književnost i znanost. Cijena na godinu 3 dolara i pô.

Svibanj: Shanahan: Blindfolding the Mind (Slijedi o uzrocima promjenljivosti mišljenja). Christitch Elisabeth: The Powers and Albania (Katoličke prilike u Albaniji). Somerwille: Successors to Socialism (Za čim idu socijaliste u ništenju privatnog vlastništva?) George Keen: Rural Credit Legislation (Potreba zakonodavstva u seljačkom kreditu). Nankivell: Kiknyn and the Anglo-Roman Party (Prepirke u anglikanskoj Crkvi).

Lipanj: Windle: A Centenary of Scientific Thought (Povjest filozofske svršnosti ili finaliteta). E. S Chester: Catholic Work for ths Secular Press (Uspjesi katoličke štampe). Conway: The Government of the Church in the first Century (Kakova je uprava bila u Crkvi za prvog stoljeća?)

Srpanj: Shanahan: Completing the Reformation (Povjest modernog antiintelektualističnog pokreta) (Slijedi). Campbell: Property-Its Rights and Duties (Prava i dužnosti u vlasništvu). Wager: The Spirit of Franciscan Places (Iz uredbe franjevačkih kuća.) Kate M. Broch: St Peter's Day, Rome (Svetkovina sv. Petra u Rimu). Drouet: The Mothers of the Saints (Kako su djelovale majke na svoje sinove koji su danas sveci).

**The Month:** Katolički mjesečnik izlazi u London-u (Manresa Press, Roehampton.

Od svibnja: Thurston: Pope Joan (Što je na stvari sa Ivanicom tz. papisom?) Egerton Castle: Mystic and Humanist (Razlika između Danteove ljubavi Beatrice i Petrarkine Laure). Hernaman: Frédéric Mistral (Život i rad velikog provensalskog pjes-

nika). Rope: Modern Civilization-A Query (Zašto moderna civilizacija zabacuje vjeru?)

Od lipnja: Sydney Smith: The Gospel without the Resurrection (Nastavak o uvjerenju Apoštola za Isusovo uskrsnuće). Pollen: Cardinal Gasquet as Historian: Some Appreciations (Prikaz povjesnog rada novoimenovanog stožernika). Atteridge: The Campaign of Slander against Catholic South America (Slijedi opis vjerskih prilika u južnoj Americi).

Od srpnja: S. F. Smith: The Recitation of Creeds (U što vjeruje današnja anglikanska Crkva?) Edith Steer: St. Honorat of les Lérins and his Monastery (Rad sv. Honorata). J. S.: How Japan educates Women (Odgoj žene u Japanu). Randoph: Modern Ugliness and its Meaning (Nazadak u modernoj umjetnosti).

## Djela poslana uredništvu „Bogoslovske Smotre“:

Krier-Butura: O lijepom vladanju. Zagreb 1914. Str. 190. Cijena K 1.30.

A. Warlitschek: Paulus und die moderne Seele. Fastenpredigten, Freiburg (Breisgau) 1914. Str. 74.

O. Zimmermann: S. J. Ohne Grenzen und Enden. Freiburg (Breisgau) 1912. Str. 208. Cijena K 2.40.

Moritz Meschler: Die Gabe des hl. Pfingstfestes. VII. u VIII. Aufl. Freiburg (Breisgau) 1914. Str. 560. Cijena K 5.28.

Dr. Joseph Georg v. Ehrler. Kanzel-Reden, 2. Band. Freiburg (Breisgau) 1913. Str. 775. Cijena K 10.—.

Christianus Pesch: Praelectiones dogmaticae, tomus III. ed. 4. (De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo). Freiburg (Breisgau) 1914. Str. 430. Cijena K 7.92.

Christianus Pesch: Praelectiones dogmaticae, tomus II. (De Deo uno et trino). Str. 422. Cijena K 7.92.

Dr. Engelbert Krebs: Heiland und Erlösung. Freiburg. (Breisgau) 1914. Str. 160. Cijena K 2.16.

J. P. O. S. F.: Flavije Konstantin. Drama u četiri čina. Krasna predstava za mladež. Prodaje: Petar Vicić. Sinj. Dalmacija. Cijena K 1.—.

Kalendar Srca Isusova i Marijina za prostu godinu 1915. Izdaje Uredništvo Glasnika Presvetog Srca Isusova, God. X. U Zagrebu. Tiskara i litografija C. Albrechta.

